

المكتبة الثقافية

٥١٥

الفكر الإسلامى
وتراث اليونان

د. أميرة حلمى مطر



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦

مقدمة

من الدراسات الرائدة في تاريخ الفلسفة تلك الدراسات التي تعنى بحياة الفكر في تطوره بفعل انتقاله عبر الحضارات المختلفة .

.. فانفتاح الحضارات على بعضها يتبعه بلا أدنى شك احتكاك الثقافات ، الأمر الذي ينتهي الى تزاوج هذه الثقافات أو صراعها — ولم يحدث أن انفصلت حضارة على نفسها والا حكمت على نفسها بالذبول والضياع .

ويقدر ما تنتقى الحضارة الفتية وتستوعب مما سبقتها أو من غيرها بقدر ما تكون أقدر على العطاء ، وهو أمر

لا نستطيع أن نستثنى منه حضارة الاسلام التى بلغت
أوجها فى القرن العاشر الميلادى أو الرابع الهجرى .

فقد اثمرت فى العلم والفلسفة مذاهب ونظريات لها
طابعها الخاص الذى يدعو الى تفسير الحياة والوجود
تفسيرا يستند الى التوحيد الالهى .

ولا شك أنه لم يأت لهذه الحضارة أن تبدع ما أبدعته
الا بعد قرون شغلت فيها بالنقل والاطلاع على تراث الأمم
القديمة التى سبقتها .

وقد عرف هذا التراث عند العرب والمسلمين باسم
تراث الأوائل .

ولما كان هذا التراث القديم منه الشفاهى ومنه المدون ،
فلم يكن بد أن يكون القدر الأكبر منه نقلا عن المدون .

وفى هذه النقطة بالذات تتميز حضارة اليونان القديمة
عن غيرها بأنها حضارة حفظت ابداعها مدونا فلم تكتم العلم
ولم تجعله سرا مستورا عن عامة الشعب بل كان العلم
والفلسفة والأدب مدونا لم يتعرض للتحريف والضياع شأن
تراث الأمم الأخرى .

لذلك فقد تيسر للعرب والمسلمين الاطلاع على تراث
السابقين عليهم فى العلم والأدب والدين من خلال ما
أطلعوا عليه فى تراث اليونان .

ويتضح بها سسببق أن الرافد اليونانى كان من أهم الزوافد التى نهلت منها حضارة الاسلام .

فقد تقبل العرب المسلمون بسهولة ويسر تراث اليونان حين وجدوا فيه ما يفى بحاجاتهم العملية وتطلعاتهم الفكرية فقد تعلقوا بما فى هذا التراث من اعلاء للمنطق العقلى ولكن من جهة أخرى قرىه الى نفوسهم وما انطوى عليه هذا التراث من روح شرقية اصطبغ بها فى عصوره الأخيرة بعد فتوحات الاسكندر للشرق وطوال العصر الهلنى .

وقد شهد القرن الرابع الهجرى نهضة فكرية كبيرة قامت على اكتاف العرب وغيرهم من المسلمين والموالى على السواء — ذلك أنه على الرغم من تفكك الدولة المركزية وقيام الدويلات فى المناطق النائية نشطت المذاهب الفلسفية وسادت الساحة الفكرية حركة نابضة بكافة الافكار والاتجاهات .

وفى ظل هذه الحياة سمحت الحضارة الاسلامية بحرية فكرية كبيرة بفضل ما فى العقيدة الاسلامية من سماحة ودعوة الى التسلىح بالعلم والمعرفة .

*** فقد جاء فى الذكر الحكيم قوله تعالى :**

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات »

سورة المجادلة آية ١١

كما حث الاسلام الانسان على ان يعمل بسمعه وبصره
وقلبه كي يعرف الكون حوله وحمله مسئولية البحث بعد
ان وهبه الوسيلة والقدرة .
قال تعالى :

« ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مستولا »

الاسراء آية ٣٦

ومن اقوال النبي صلى الله عليه وسلم :
« الحكمة ضالة المؤمن ياخذها حيث وجدها ولا يبالي
من اى وعاء خرجت »
ويقول :

« خذ ما تعرف ودع ما تنكر »
ويقول على بن ابي طالب :

« تعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال »

ويوم كان طلب العلم فريضة لم يتردد المسلمون ان
يطلبوا العلم ولو كان في الصين ولما كانت ثقنتهم في انفسهم
عالية ، اقبلوا على تراث العالم حولهم ينقلونه الى لغتهم
ثم استطاموا ان يبدعوا وان يجزلوا العطاء للانسانية
جمعاء .

وفيم يلي من صفحات رؤية لموقف الفكر الاسلامي من
تراث اليونان والعالم القديم الذي عرف عندهم باسم علوم
الاولائل .

نقل التراث اليونانى الى العالم العربى وأسبابه

قبل أن نتتبع تأثير الحضارة العربية الإسلامية بتراث اليونان وغيرها من الأمم القديمة والتي عرفت عندهم بعلوم الأوائل ينبغي أن ننظر فى حياة العرب قبل الإسلام وكيف كانت صلاتهم بغيرهم من الأمم الأخرى .

وقد أجمع المتخصصون فى تاريخ العرب القدامى على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام الدولة ولا الحكومة المركزية ، بل كانت حياتهم فى قبائل شديدة التمسك بالعصبية الى حد انتهى بهم الى النزاع والصراع الدائم غير أنهم كانوا فى حاجة دائمة للاتصال

بغيرهم من الشعوب الأخرى من أجل إكفاء أنفسهم
ضرورات الحياة فنشطت التجارة مع جيرانهم وكانت
القوافل التجارية تسلك الطرق إلى الحبشة واليمن
جنوباً وإلى بلاد الشام شمالاً ، فكانوا على صلات تجارية
وثقافية مع جيرانهم الفرس والروم وترتب على ذلك أن
أحاطوا بأخبار الأمم الأخرى ، فمن سكن منهم الحيرة
وجاور المعجم أطلع على علم الأعاجم ومن خل بالشام من
شيوخ فسان علم أخبار الروم وبنى إسرائيل واليونان (١) .

وحين جاء الإسلام جعل العرب أمة واحدة فوحد بينهم
وبين شعوب أخرى كثيرة تمتد مواطنها من المحيط الهندي
شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً .

ولم يزل الإسلام تعلمت الشعوب الأخرى اللغة العربية
واختلفت لغة الفرس بعد دخولهم الإسلام عما كانت عليه
قبله واقتبست من اللغة العربية الكثير من المفردات وأوزان
الشعر واستخدمت الخط العربي ، وكذلك صارت اللغة
التركية والأوردية وعاش غير المسلمين من أتباع الديانات
الأخرى متمتعين بكافة حقوقهم وحرمانهم في ظل الدولة

(١) د . علي الجندي ، في تاريخ الأندلس الجاهلي ، مكتبة النضر ،

الإسلامية ، وكانت تلك الحرية ظاهرة فريدة في القرون الوسطى لم تعرفها أوربا المسيحية (٢) .

وبعد تطور حضارة العرب في ظل الاسلام دونت العلوم بفضل اكتشافهم صناعة الورق التي انتقلت اليهم من الصين ، فدونت العلوم النقلية أولا ثم سرعان ما تفتحت عقولهم على العلوم العقلية وهي علوم كان للفرس واليونان والهند تراث كبير فيها ، فنقلوا عن تلك الشعوب الفلك والطب والرياضيات والمنطق والفلسفة .

وكان النقل المباشر من تراث الاوائل يتمثل في النقل عن التراث اليوناني في المقام الاول ذلك لأن الحضارة اليونانية كانت قد انتشرت مع الاسكندر الاكبر في أرجاء العالم الشرقي وظلت تحتضنها دولة الروم البيزنطيين كما تلقفتها بلاد الفرس بعد أن تحولت الامبراطورية البيزنطية الى المسيحية وأمر الامبراطور جوستنيان باغلاق المدارس الفلسفية الوثنية عام ٥٢٩ م فهرب فلاسفتها الى دولة الفرس ورحب بهم كسرى أنو شروان وكذلك غزت ثقافة اليونان وفلاسفتها امبراطورية الفرس عدوتها العنيدة .

(٢) د . محمد عبد السلام كفافى : الحضارة العربية طابعها ومقوماتها العامة . دار النوضه العربية بيروت : الفصل الثاني .

وكذلك انتشرت الثقافة اليونانية في بلاد الفرس وتركزت في مراكز هامة كانت جند يشابور من أهم هذه المراكز وتركزت كذلك في حران موطن الصابئة في بلاد ما بين النهرين . وفي أعالي بلاد الشام في الرها ونصيبين كذلك كانت قد ثبتت جذورها في الاسكندرية منذ عصر البطالمة والرومان . وبعد انتشار المسيحية تلقاها المعلمون النصارى وتداولوا علوم المنطق والطب ونقلوا آراء بعض فلاسفة اليونان وكذلك فعل السريان النساطرة المنتشرون في أرجاء العالم الشرقي .

أما إذا رجعنا الى شهادة المؤرخين وأقوالهم عن تراث الأوائل وانتقاله الى العرب والمسلمين ، فيمكن أن نذكر مؤلفات عديدة في هذا الموضوع أشهرها مؤلفات القفطي وابن أبي أصيبعة وابن النديم والشهرستاني والمسعودي .

ويكفي أن نرجع بهذا الصدد الى شهادة حاجي خليفة مؤلف الموسوعة الكبيرة .

« كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » يقول :

« ان علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الدولة الأموية ولما ظهر آل عباس كان أول من اعتنى منهم بالعلوم الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور وكان مع براعته في الفقه مقدما في علم الفلسفة وخاصة في علم النجوم ،

ثم لما أفضت الخلافة الى الخليفة السابع عبد الله المأمون ابن الرشيد أتمم ما بدأه جده فدخل ملوك الروم وسألهم ما لديهم من كتب الفلسفة فبعثوا اليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وسقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم ، وأحضر لهم المترجمين فترجموا له على غاية ما أمكن « (٣) » .

أما ابن النديم فيذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وترجمتها فيقول :

« ان أحد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في البلاد الإسلامية أن المأمون رأى في منامه كأن رجلا أبيض اللون مشربا بالحمرة ، واسع الجبهة مقرون الحاجب ، أجلخ الرأس أسهل العينين حسن الشمائل ، جالسا على سريره قال المأمون :

« وكأني بين يديه قد ملئت له هبة فقلت من أنت ؟ قال أرسطاطاليس فسررت به وقلت أيها الحكيم أسألك قال : سل ، قلت ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ، قلت ثم ماذا : قال ما حسن في الشرع قلت ثم ماذا : قال ما حسن عند الجمهور قلت ثم ماذا ؟ قال ثم لا ثم « (٤) » .

(٣) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .
(٤) ابن النديم الفهرست : المكتبة التجارية القاهرة ص ٢٥٣ في ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد :

كان هذا هو تفسير قدمه ابن النديم عن أهم أسباب تلك الرغبة الشديدة في إخراج الكتب اليونانية والاحتفاء بها في عصرى المنصور والمأمون .

وإذا كان هذا التفسير الذى أورده ابن النديم من باب الروايات الشائعة المتداولة إلا أن تقصى الأسباب التاريخية والسياسية إنما يلقى أضواء على أسباب ومؤثرات أخرى جدت على الساحة الفكرية كما يبين أن تشجيع خلفاء بنى العباس لترجمة تراث اليونان إنما كان لايديولوجية سياسية تبنتها الدولة العباسية .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود في تفسير هذا الموضوع : ان الواقع التاريخي يشهد بان الصراع على الحكم بدأ يشتد منذ نهاية الدولة الأموية اذ قويت الدعوة لبنى العباس ابن عم النبي في الكوفة المتشعبة لأهل البيت وكان أقوى أعوان بنى العباس هم من الفرس أهل خراسان الذين رغم دخولهم الاسلام لم ينالوا ما طمعوا فيه من مشاركة في سلطة الحكم وضجوا وتذمروا من عنصرية بنى أمية وتفضيلهم العرب على باقى الشعوب التى دخلت الاسلام وانضوت تحت رايته .

ومالبث أن استقر الحكم لأبى العباس السفاح سنة ٧٥٠ م بفضل جهود الفرس بقيادة أبى مسلم الخراساني .

وجاء الخليفة العباس الثاني أبو جعفر المنصور فكان أول ما بدأ به حكمه أن تخلص من أبي مسلم الخراساني وتم اعدامه .

وبمقتل أبي مسلم الخراساني بدأت مقاومة الفرس لحكم العرب مقاومة لا تقف عند حد السياسة بل أيضا على أعلى مستويات الفكر والثقافة وكان ذلك باحياء عقائدهم القديمة وأكثر من ذلك ذهبوا الى حد تأليه أبي مسلم الخراساني (٥) .

وزاد من انكاء شعور الكراهية عند الفرس شعورهم شبه الديني حتى بين الذين اعتنقوا الاسلام من اعتبار ملوك الساسانيين احفادا للبطل الاسطوري Kayami فأسسوا فرقا مستقرة في فارس تؤله الملوك وتعتبرهم محلا للالوهية باغ Bagh ورأوا ان هذه الروح المقدسة تنتقل من حاكم الى حاكم آخر عن طريق التناسخ (٦) .

لذلك فان كثيرا من الفرس رغم اعتناقهم الاسلام ظلوا متمسكين بأرائهم القديمة وكانوا مستعدين لعبادة الخليفة كمبادئهم للوكهم من قبل .

(٥) زكي نجيب محمود المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري - دار الشروق ص ١١٧ .

(٦) دي لاس أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ - نظرة الى العربية وعلق عليه اسمايل البيطار - دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٢ ص ٧٩ الى ص ٨١ .

وتأقوا الى أمير مؤله ، وقامت فعلا محاولة لتأليه
الخليفة قامت بها غرقة متعصبة ذات أصول فارسية عرفت
بالراوندية وشسقت عصا الطاعة عندما رفض الخليفة
المنصور أن يعامل كاله ورمى بقادتهم فى غياهب السجن .

تلك الامكار والبدع التى شساعت منذ بداية الدولة
العباسية بدأت تتسرب الى مذاهب الشيعة المتطرفة التى
ذهبت الى تقديس أبناء على وترى ان نفحة الهية مقدسة
تحل فى الأئمة .

وكانت المجوسية هى أهم عقائد الفرس التى أرادوا
أحياءها والى جانبها المزدكية والمانوية كذلك انتشر الفصوص
القاتل بثنوية المبادئ الخير والشر أو النور والظلام
وازدادت شعوزات الفرس وعقائدهم اللاعقلانية .

ازاء ذلك بدأ خلفاء بنى العباس ينتبهون الى ضرورة
محاربة هذه الاتجاهات الايديولوجية المستقرة بالدين لأجل
أهداف سياسية وكان اندفاعهم الى تأكيد منطق عقلى
وفلسفة مخالفة لعقائد الفرس . فلسفة دولة الروم
البيزنطيين عدوتهم القديمة والزود عن العقيدة الاسلامية
باستخدام سلاح المنطق العقلى المستمد من فلسفة اليونان
أكبر ند لدولة الفرس .

ولفل اندفاع خلفساء بنى العباس نحو تبنى المنطق
العقلى والفلسفة اليونانية لم يكن فقط لمفايظة شعوزات

الفرس بل أيضا للبحث عن احياء ثقافة عربية جديدة مناوئة
لثقافة الأمويين شديدة التعصب لتراث العرب القديم (٧) .

كل هذه الاسباب تضافرت من أجل احياء ثقافة عباسية
جديدة مناوئة لثقافة الفرس القديمة ولثقافة الأمويين شديدة
التعصب والعنصرية للغرب .

فمن الواضح ان العناية بفلسفة اليونان وعلومهم
وارسطو ومنطقه بوجه خاص لم تظهر الا في وقت متأخر
نسبيا .

وفي ذلك يقول الدكتور محمد عابد الجابري : « لاشك
ان حضور المنطق الارسطي في الثقافة العربية جاء متأخرا
بما لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الأصناف الأخرى
من الموروث القديم » (٨) .

ويفسر هذا بقوله :

« لقد اتجه المأمون اذن الى أرسطو لمقاومة الفصوص
المائوى والعرفان الشيعى كلاهما يريد أن يؤسس معارضته

(٧) زكى نجيب محمود — المرجع نفسه ص ١١٨ .

(٨) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربى دار الطليعة بيروت

الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

للدولة العباسية على سلاح لا يملكه العباسيون الذين يتزعمون الخلافة السنية التي تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف الوحي نهائيا مع خاتم النبيين والمرسلين فكان لابد اذن من سلاح يقف صامدا في وجه العقل المستقيل وأطروحاته المناوئة الشيعية — ولم يكن هناك من سلاح آخر غير العقل الكونى خصمه التاريخى ، ومن هنا لجأت الدولة العباسية على عهد المأمون الى العمل على تفصيب هذا العقل في الثقافة العربية الاسلامية وإقامة التحالف بينه وبين المعقول الدينى العربى لصد الهجمات الغنوصية التى كانت تهدد ليس فقط العباسيين كدولة بل الفكر الدينى الرسمى بشقيه المعتزلى والسنى «(٩)» .

فالمواقع المتفق عليه اذن ان العناية بأرسطو لم تتخذ شكلا واضحا الا في العصر العباسى على وجه الخصوص في حركة الترجمة التى أطلق اشارة البدء فيها الخليفة العباسى المنصور بعد ان نقل مقر الخلافة من الكوفة الى بغداد وتمثلت قممها بولاية المأمون في نهاية القرن الثانى الهجرى وكان لتأسيس بيت الحكمة في بغداد أعظم الأثر في بعث التراث اليونانى وتراث أرسطو بالذات وقام بالدور الأكبر فيه المترجمون السريان وعلى رأسهم ثلاثة من أسرة واحدة هم :

(٩) المرجع نفسه ص ٢٢١ .

حنين بن أسحق وابنه أسحق بن حنين وحبيش بن الحسن

ويعد أبو بكر يعقوب بن اسحق الكندي الذي ولد بالكوفة وتلقى العلم بالبصرة وبغداد حوالى عام ٨٨٣ م وعينه المأمون مؤدبا للخليفة المعتصم من أشد المتحمسين لفلسفة أرسطو .

وكان ثانى المشائين من اتباع أرسطو هو أبو نصر الفارابى المتوفى سنة ٩٥٠ م وقد عاش فى بلاط سيف الدولة فى حلب ولكنه كان قد تلقى العلم فى بغداد على يذى الطبيب المسيحى يوحنا بن حيلان وأبى بشر متى بن يونس القنائى .

وهكذا نجد أرسطو يتوج فى الثقافة العربية منذ القرن التاسع الميلادى ويظل مكرما تكريما لم يره مفكر آخر حتى قيل عنه المعلم الأول .

واذا كان لفلسفة أرسطو عند العرب مكانة لا تدانيها فلسفة أخرى الا أنه لابد من التنويه بأن آراء أرسطو حين وصلت الى الغرب انها وصلتهم مصبوغة بالصبغة الافلاطونية الجديدة . هذه الافلاطونية كانت قد أخذ بها شراح أرسطو فى العصر الهلنتى قبل الاسلام وعلى رأسهم الاسكندر الافروديسى الذى كانت شروحه على نظرية العقل من أهم مواضع التأثير فى فكر فلاسفة الاسلام .

وكانت أهم أسباب هذا الخلط بين المشائية الإسلامية والافلاطونية الجديدة هو قبول مختصرات من تاسوعات أفلوطين الرابعة والخامسة والسادسة على أنها إلهيات أرسطو وسميت المختصرات بأوثولوجيا أرسطاطاليس .

وللجاحظ رأى ذكره بصدد الترجمة عموماً ومدى جدواها وأهميتها في كتاب الحيوان .

ذهب الجاحظ إلى القول بصعوبة الترجمة بل استحالتها ، إذ يتعذر على المترجم إيراد ما كتبه المؤلف تماماً ، ويشترط في الترجمة شروطاً من أهمها أن يكون المترجم على نفس المستوى الفكري للمؤلف وأن يكون على دراية تامة باللغتين التي يترجم منها والتي يترجم إليها ، ويزيد الأمر صعوبة عدم إمكانية التطابق بين لغتين مختلفتين ، ويقول إذا كانت هناك صعوبة في ترجمة كتب الهندسة والفلك والطب فما بالك بالكتب الدينية التي تتناول العقائد والإلهيات ، وأكثر من ذلك صعوبة ترجمة النصوص الأدبية وخاصة الشعر إذ يستحيل ترجمته .

وأفكار الجاحظ بهذا الصدد لها أهميتها وتكشف عن حس نقدي عظيم ولعل الدافع إليه أنه لم يكن في عصره مترجمون على مستوى عال من الدقة ، لأنه ألف كتبه قبل أن يقدم أسحق وحنين ترجماتها للتراث اليوناني ويذهب الدكتور عبد الرحمن بدوي في تفسيره لآراء الجاحظ إلى

انه يمكن أن يكون الجاحظ قد كتب هذا الكلام في عصر اشتد فيه النقاش حول ترجمة القرآن الى اللغات الأخرى كالفارسية والتركية ، وكان الجاحظ من أشد معارضى هذه المحاولات ولذلك نراه يثير الكثير من الخصائص التي تميز اللغة القرآنية ليبين استحالة ترجمته ، وربما كان يدمو أصحاب اللغات الأخرى غير العربية الذين دخلوا الاسلام الى تعلم اللغة العربية من أجل اجادة المعرفة بالدين (١٠) .

لقد كان امساح الطريق للترجمة في القرن الثاني الهجري — الثامن الميلادي — مما بعث نهضة فكرية كبيرة أتت ثمارها في القرن الرابع الهجري — العاشر الميلادي — وسادت نهضة فكرية اشادت بالعقل وقدرته على اقتحام مجالات عديدة من العلم غير أنها فتحت الباب على مصراعيه لكثير من التيارات المتناقضة فالى جانب العقلانية وجد الشك والى جانب النزعة العلمية الوضعية وجدت العلوم السرية Occultisme وظهر التطرف في الدين والتطرف في الإلحاد (١١) .

Abdurrahman Badawi : La Transmission (١٠)
de La philosophie Greque au monde Arabe. Paris Vrin.
1968 P. 108 — 129. Ibid. P. 21.

A. Badawi, Quelques figures et (١١)
Thèmes de la philosophie Islamique. Pari Maisonneuve
1979.

كذلك علت مكانة أرسطو وزادت شهرته عند العرب طالما وصلتهم فلسفته مصبوغة بالانفلاطونية الجديدة . . ولم تكن بين أيديهم فلسفته الحق — وبفضل التحريف الذى حدث لهذه الفلسفة على يد النقلة من السريان المسيحيين ، ولما عرف العرب مؤلفاته أحسن من ذى قبل وجدوا انها ليست كما كانوا يشتبهون خاصة نظريته فى أزلية الكون ونظريته فى انكار العناية الالهية وانكاره نشور الاجسام .

لذلك فقد شاهدت الثقافة الاسلامية حركة نقد لفلسفة أرسطو والمثنائية ظهرت متأخرة وتجلت عند عدد كبير من مفكرى الاسلام وعلى رأسهم الغزالي وابو البركات البغدادى وأبو بكر الرازى وغيرهم .

ويمكن أن نعد القرن الثاى للهجرة أو الثامن الميلادى العصر الذهبى للترجمة اشدت فيه موجة الترجمة الى حد اثار المناقشات والجدل حول أهمية الترجمة وقيمتها وتطرق البحث الى النظر فى مدى تفوق الحضارات المختلفة والمفاضلة بينها وبوجه خاص البحث فى خصائص وسمات الحضارة اليونانية والمقارنة بينها وبين الحضارات الأخرى ويعز أبو حيان التوحيدى من المصادر الرئيسية فى هذا الموضوع اذ يكرس فصولا بأكملها فى كتاب الامتاع والمؤانسة لهذا الموضوع فيقول : الأمم عند العلماء أربعة « الروم والعرب وفارس والهند » ويصعب ان يقال أن العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة . . يقول : « للفرس

السياسة والآداب ، وللروم العلم والحكمة ، وللهند الفكر والرؤية والخفة والسحر والأناة ولترك الشجاعة والاقدام وللزنج الصبر والكد والفرح وللعرب النجدة والقرى والوفاء وأنبياء الجود والذمام والخطابة والبيان .

ويقول كل أمة لها زمان على ضدها وهذا بين مكشوف اذا أرسلت وهمك في دولة يونان الاسكندر لما غلب وساس وملك وكذلك اذا عطفت الى حديث كسرى أنوشـروان وجدت هذه الأصول بأعيانها . . ولذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له : «أى الناس وجدتهم أشجع فقال : كل قوم في اقبال دولتهم شجعان وقد صدق وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد» (١٢) .

ومن أشهر مروجي التراث اليوناني في العالم الاسلامي مسكويه والرازي وأبو سليمان بن بهرام السجستاني مؤلفا كتاب صوان الحكمة كانت له مكانة ممتازة بين مثقفي العرب في ذلك العصر وكانت منزلته من أبي حيان التوحيدي منزلة سقراط من أفلاطون وأبو حيان يروي عنه كما روى أفلاطون عن سقراط وقد ولد السجستاني بسجستان ورحل الى

(١٢) أبو حيان التوحيدي كتاب الامتاع والمؤانسة منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت. الجزء الأول - الليلة السادسة . ص ٧٠ الى ص ٩٦ .

بغداد وكان له دائرة من المثقفين فى كافة العلوم ومن أهمهم ابن الرمانى اللغوى وأبو حيان التوحيدى وشامت مؤلفات كثيرة تعالى من شأن ثقافة اليونان من هذه الكتب التى كثيرا ما تتخللها أقوال وأفكار لا تطابق واقع الفكر اليونانى — من ذلك كتاب المبشرين فانتك العامرى المؤلف عام ٤٤٧ هـ وعنوانه مختار الحكم ومحاسن الكلم — ولا نجد فى المراجع اليونانية أصولا لهذا الكتاب المنقول عن اليونان .

وفى هذا الكتاب يظهر سقراط على انه نبى وزاهد ويذكر ديوجين الكلبى — وترد آراء لافلاطون وأرسطو فى السياسة وأهم ما يرد فيها روايات الغرب عن الاسكندر الاكبر التى يبدو أنها مستمدة من أصول بيزنطية وهى تمجد سيرته بشـكل رومانسى كبير — فقد نسبوا له الحكمة والخلق الحسن وكيف ثار على ما درج عليه أسلافه من تقديم جزية لدارا ملك الفرس وبعد أن تولى الملك رفض دفع الجزية فجرى القتال وانتصر الاسكندر ولكنه كرم دارا بعد مقتله وتزوج من ابنته روشنك عملا بوصية أبيها ، ولما دخل بلاد الفرس أحرق كتب المجوس وهدم بيوت النيران وبنى مدينة مرجيانوس التى سميت فيما بعد مرو وارتحل الى الهند وكتب الى ملكها من ذى القرنين ملك ملوك الدنيا يقول له ان الله الهى والهك وسار الى البراهمة ل اظهار دينه وقتل من كفر به — وواضح عدم الدقة فى هذه الرواية

التي تشيد بالاسكندر وكذلك كتبوا عن أخبار كبار العلماء —
بطليموس صاحب المجسطى وجالنيوس أعظم أطباء اليونان
وله الكتب الستة عشرة التي كانت تعلم بالاسكندرية
وسار عليها التعليم الطبى عند العرب .

على أى الحالات فقد أطلع العرب على تراث اليونان
فى العلوم وفى الفلسفة ولهم الفضل فى حفظ هذا التراث
من الضياع والكشف عن أصول يونانية ضائعة — من ذلك
كتاب برقليس عن أبدية العالم ورد يوحنا النحوى عليه
وكتابه مبادئ الثيولوجيا عرف باسم كتاب الايضاح فى
الخير المحض — وهو الذى ترجم من العربية الى اللاتينية
باسم كتاب العلل *Liber de Causis* وقد علت شهرة
أرسطو وارتفعت مكانته عند العرب كما لم ترتفع مكانة مفكر
آخر فى العالم القديم .

ولقد عنى ابن أبى أصيبعة بذكر أسناء النقلة الذين
أكبوا على ترجمة أرسطو وتراث اليونان فى الفلسفة والطب
فمنهم محمد بن موسى المنجم، وهو من بنى موسى بن شاكر
المشهورين فى العلوم الرياضية وكان حنين بن اسحق ينقل
لهم كثيرا من كتب الطب قال ابن أبى أصيبعة ان بنى
شاكر كانوا يرزقون النقلة ومنهم حنين بن اسحق وكانت
أجرته خمسمائة دينار فى الشهر . . ومما يحكى عن أبى
الخير بن الخمار وعلى بن زرعة انهما ماتا حسرة بمقالة
يحيى بن عدي فى الحجج المبطللة لكتاب القياس ومنه مارواه

ابن بطلان الطبيب عن شيخه أبى الفرج بن عبد الله بن
الطبيب فقال بقى عشرين سنة فى تفسير ما بعد الطبيعة
ومرض مرضا من الفكر فيه كاد يلفظ أنفاسه .

ومن ذلك رواية ابن سينا عن نفسه قال قرأت ما بعد
الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه والتبس على غرض واضعه
حتى أعدت قراءته أربعين مرة وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا
المقصود به وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه وإذا أنا
فى يوم من الأيام وحضرت وقت العصر فى الوراقين بيد
دلال مجلد ينادى عليه فعرضه على فرددته رد متبرم معتقد
الا فائدة من هذا العلم فقال لى اشترى منى هذا فهو رخيص
أبيعه لك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه فاشتريته
فاذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد
الطبيعة فرجعت الى بيتى وأسهرت قراءته فانفتح على من
الوقت أغراض ذلك الكتاب وفرحت بذلك وتصدقت ثانى
يوم بشىء كثير على الفقراء .

ويدل ذلك على مدى ما ناله العلم بتراث الأقدمين من
اهتمام خاص فى عصر العباسيين .

وقد سار النقل من اليونانية فى ثلاثة أدوار كما يقول
سارتلانا : (١٣)

(١٣) سارتلانا محاضرات فى تاريخ الفلسفة اليونانية مصبوح
بمكتبة جامعة القاهرة .

الدور الأول :

من خلافة أبى جعفر المنصور الى وفاة هارون الرشيد
أى من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٣ هـ . وقد ذكر المسعودى
فى مروج الذهب أن أبا جعفر المنصور كان أول من
ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى العربية — ومن
ذلك كتاب كلية ودمنة وكتاب السند هند والمنطقيات
لأرسطو والمجسطى لبطليموس ومن تراجم هذا العصر يحيى
ابن البطريق وترجم طيماوس لأفلاطون وأقليدس فى
الهندسة وجورجيسى بن بختيشوع وهو أول من نقل الكتب
الطبية الى العربية .

الدور الثانى :

عصر الترجمة يبدأ من ولاية المأمون سنة ١٩٨ هـ
الى سنة ٣٠٠ هـ وهنا ظهرت الطبقة الثانية من المترجمين
ومنهم يحيى بن البطريق الذى غلبت الفلسفة عليه أكثر من
الطب وتولى ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو ومنهم الحجاج
ابن يوسف بن مضر الوراق الكوفى سنة ٢١٤ هـ وقسطا
ابن لوقا البعلبكي وعبد المسيح ابن ناعمة وحنين بن اسحاق
المتوفى سنة ٢١٠ هـ وقد عنى حنين بنقل الكتب الطبية
خاصة كتب جالينوس أما ابنه اسحق بن حنين فقد عنى
بنقل كتب الفلسفة الارسطية .

الدور الثالث :

فقد ظهر فيه متى بن يونس القنائى الذى عاش ببغداد
فى خلافة الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ ويحيى بن عدى سنة
٣٦٤ هـ ومنهم سنان بن ثابت بن قره سنة ٣٦٠ هـ وأكثر
ما اعتنوا به الكتب المنطقية والطبيعية وتفسيرها عند
الاسكندر ويحيى النحوى .

كان نتيجة لهذه الجهود فى الترجمة تلك النهضة التى
ظهرت واضحة فى القرن الرابع الهجرى وهو العصر الذى
ظهر فيه ابن سينا والرازى والبيرونى واخوان الصفا .

ولقد ظهر ولع ابن سينا بهذه الكتب مما رواه عن نفسه
من أنه لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح بن منصور قال :
سألته الاذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها
من كتب الطب فاذن له فدخل دارا ذات بيوت كثيرة فى كل
بيت صناديق كتب مصنفة بعضها فى الشعر وبعضها فى
الفقه وبعضها فى كتب الاوائل .

ولقد كان من ابرز آثار نقل علوم اليونان وفلسفتهم
ان ساد الحماس لما هو قديم وغريب وذاعت البدع
والاستبداد بالعقل الى حد ازراء العقيدة والشريعة ومن
أبرز أمثلة ذلك (١٤) .

(١٤) سارتلانا والمرجع نفسه .

١ — ابن المقفع ، ويحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير انه كان يصرح بالثنوية وافتتح بعض كتبه بقوله : « بسم النور الرحمن والرحيم » ، وكان ينكر الخلق من العدم حتى قال : ان كون شيء من لا شيء لا يقوم له في الوهم مثال ومالا يقوم في الوهم مثاله فمحال .

ويقال انه ترجم كتاب مزدك المعروف باسم ديستاو وكتب في الطعن على القرآن الكريم : الدرة اليتيمة في معارضة القرآن .

وترجم كليلة ودمنة مضيفا اليه باب بارزويه وهو اسم فارسي قديم اتخذه ابن المقفع وذهب فيه الى القسول بتعارض الأديان واستحالة الوصول فيها الى يقين . واعتبار العقل أفضل وسيلة للمعرفة .

٢ — وذكر ابن حزم في كتاب الملل ، ان الحصابطية قالت بان للعالم اله قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح وأن المسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو رأى مستمد من فرق الغنوصية المنتشرة في بلاد الفرس .

٣ — وذهب ثمامة بن الأشرس وهو من ندماء المأمون أن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نار وكذلك البهائم والاطفال .

٤ - وذهب محمد بن زكريا الرازي الطبيب الكبير الى قول جمع فيه بين مذهب الفيثاغورية ومذهب الصابئة وكان يقول ان هناك قدماء خمسة : الباري سبحانه وتعالى والنفس الكلية والهيولى الاولى ثم المكان والزمان . ويؤخذ عليه انكاره للنبوات .

٥ - اما ابن الراوندى المتوفى سنة ٩١٠ هـ فكان ينكر الالهية وينادى بأقوال . . الدهريين وأنكر النبوات وكذلك المعجزات .

رد الفعل وانكار الفلسفة

كان لحركة النقل عن اليونان والفرس والهند وأحياء تراث الأوائل أن شاع في البيئة الفكرية حريات وشطحات وكثرت النزعات المتطرفة كما ذكرنا والخروج على أسس الشريعة واهتز الإيمان بالعقيدة الأمر الذي أثار الإثمة والفقهاء وظهر الهجوم على الفلسفة وانكار علم الكلام وقد شاعت العبارة القائلة « من تمنطق فقد تزندق » وقال ابن تيمية الحنبلي « ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي ولا بد أن يعاقبه عما أدخل على هذه الأمة . وينسب للقاضي أبو يوسف الحنفي قوله من طلب الدين بالكلام

تزندق ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن حدث بغرائب
الحديث كذب (١) .

وكان أقسى من عاды الفلسفة والكلام هم الفقهاء
الحنابلة ابتداء من القرن الرابع الى ما بعد ذلك ، وحين
قويت شوكتهم وصل بهم الأمر الى تفتيش دور العامة
والمفكرين وان وجدوا نبیذا أراقوه وان وجدوا طربا وغناء
ضربوا واعترضوا على خروج النساء ووصل بهم الأمر الى
انه اذا مر بهم شافعى المذهب اغروا به العميان فيضربونه
بعضيهم حتى يكاد يموت ويحكى عن سيف الدولة الأمدى
المولود سنة ٥٥١ هـ قال عنه القفطى انه كان مبرزاً فى
علوم الأوائل والمنطق ولما نزل بغداد جفاه الفقهاء ووقعوا
فى عقيدته فخرج من العراق قاصدا مصر فدخلها فى ذى
القعدة عام ٥٩٢ هـ ونزل بالمدرسة المعروفة بمنازل المعز
وناظر بمصر .

وحدث مثل هذه لعبد السلام بن عبد الوهاب الملقب
بركن الدين المتوفى سنة ٦١١ هـ وهو حفيد المتصوف
عبد القادر الجيلانى حيث لعن وأحرقت كتبه .

(١) مقال موقف أهل السنة القدماء ازاء علوم الأوائل لاجنيس
جولد زيهر ص ١٢٣ الى ص ١٧٢ من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة
الاسلامية نشرة د . عبد الرحمن بدوى — انظر أيضا مقدمة ابن خلدون
الفصل الرابع والعشرون فى ابطال الفلسفة واسماء منتحلها .

ولاشك أن مقاومة الأئمة كان لها ما يبررها إزاء البدع والآراء الخارجة غير أن معاداة الفكر وأشهر سلاح السلطة والقهر والعنف كان من أهم أسباب ركود الفلسفة وتباعد الناس عنها خصوصا بعد قيام الفتن وزيادة استبداد الحكام ثم ما تلا ذلك من حروب صليبية وهجوم المغول على البلاد الإسلامية في القرن السابع الهجري فكان ذلك من أسباب ضياع ما كان موجودا بالخزائن خاصة خزائن حلب وبخارى وسمرقند ويقال أن المغول لما دخلوا بغداد سنة ٦٥٨ هـ مزقوا الكتب وأحرقوا الخزائن .

غير أن علماء الكلام الذين قامت الحملة في مواجهتهم كانوا أهم من تصدى للدفاع عن العقيدة في مواجهة البدع والشطط وقد استعانوا بالفلسفة والمنطق في سبيل نصرته دينهم وصارعوا أصحاب الأديان والملل الأخرى في جدلهم معهم من ذلك جدلهم مع اليهود في موضوعات دقيقة مثل نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ومن أمثلة ذلك ، كتاب هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم سنة ٧٥١ هـ أما فيما يتعلق بالجدل مع المذاهب المسيحية فيظهر على وجه الخصوص في كتاب القاضي عبد الجبار المغنى في أبواب التوحيد كتبه في مواجهة الفرق غير الإسلامية ورد فيه على عقيدة التثليث واتحاد اللاهوت بالناسوت .

كذلك قام الجاحظ بالرد على النصارى في رسالة

كرسها لهذا الغرض رسالة الرد على النصارى ضمن ثلاث رسائل للجاحظ (٢) .

وقد أدى الجدل مع اتباع العقائد الأخرى خاصة المسيحية الى ظهور مشكلات جديدة فى الفكر الإسلامى مثل مشكلة البحث فى القرآن وهل هو قديم أم مخلوق وتبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وترتب على ذلك أيضا البحث فى جوهر الله ذاته وصفاته فى مواجهة القول بالاقانيم الثلاثة فى المسيحية .

ولما دخل الإسلام بلاد الفرس وقضى على دولتهم الساسانية وديانتهم الزرداشتية قضت الدولة الأموية على وثنياتهم وثنائيتهم غير أن مانويتهم وغنوصية المسيحيين تسالت الى فكر كثير من مفكرى الإسلام ذوى الاتجاهات الباطنية والشيعة والخوارج خاصة عند من كان منهم من أصول فارسية أمثال ابن المقفع وبشار بن برد ومنهم أيضا صابئة حران عبدة الكواكب الذين ذكرهم المستودى فى مروج الذهب والشهرستاني فى الملل والنحل ونسب لهم قولهم بالوسائط الروحانية والمتوسطات المقربين الى الله رب الأرباب ومن فرقهم أصحاب الهيكل

(٢) نشرة فينكل ، المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٨٢ هـ انظر لويس جارديه و ج قنوائى ، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية ترجمة صبحى الصالح وفريد جبر — دار العلم للملايين ١٩٦٧ .

كذلك ذكر البيرونى عقيدة البراهمة فى كتابه تحقيق ما
للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة .

وكان على رأس من رد على الفلسفة وأبطل ما فى
المشائية من ابتعاد عن العقيدة هو الامام الفزالى فى
مؤلفاته الكثيرة ، مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ، كفر
الفلاسفة فى ثلاثة أمور منها قدم العالم وعدم معرفة الله
بالجزئيات ونشور النفوس بغير أجساد .

غير ان الانتصار للفلسفة لم يعدم من قام به وعمل
على الرد على مهاجميها ، ويذكر بهذا الصدد محاولة الكندى
الدفاع عن الفلسفة فقد ذهب فى رسالته الى المعتصم بالله
فى الفلسفة الاولى الى القول بان الحقيقة الفلسفية
لا تعارض الحقيقة الدينية وعارض المسيئين الى الفلسفة
ورماهم بانهم يتاجرون بالدين ذبا عن كراسيهم المزورة التى
نصبوها بغير استحقاق بل للترؤس والتجارة وهم عديماء
الدين ، يقول من تجر بالدين لم يكن له دين .

ولذلك فقد رماه بالالحاد بعضهم وله رسالة مفقودة
سمها الحث على تعلم الفلسفة .

لكن اهم ما كتب بصدد الدفاع عن الفلسفة والانتصار
لها يرجع الى ابن رشد الذى رد على الفزالى فى كتاب
تهافت التهافت وكتاب فصل المقال وفيما يلى خلاصة رايه
بهذا الصدد .

الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد

كان ابن طفيل هو صاحب الفضل الاول فى تعريف ابن رشد بالأمير أبو يعقوب الذى طالبه بوضع شروح على فلسفة أرسطو فعنى بتفسيرها كما عنى أيضا بالطب اليونانى وله فيه كتاب الكليات .

غير أن أهم ما قدمه ابن رشد دفاعا عن الفلسفة ، هو كتابه تهافت التهافت ردا على كتاب الامام الغزالى تهافت الفلاسفة . كما يعد مؤلفه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال من أهم ما كتبه فى مقام الدفاع عن الفلسفة .

ولكى نحدد قيمة هذا المؤلف ، لابد من أن نذكر الخلفية التاريخية التي كانت تجعل من جمهور الفقهاء والعامة مناهضين لدراسة الفلسفة ، وهم الذين تمسكوا بحرفية ما ورد في القرآن الكريم والسنة في فهم المسائل التي تمس طبيعة الألوهية والمسائل الكونية ، ولقد انقسم علماء الدين في عصر ابن رشد إلى فريقين فريق الفقهاء المالكية الذين تناولوا الأمور العملية بالدراسة وفريق المتكلمين وهم الذين تناولوا الأمور النظرية وكانوا من الأشاعرة ، وكان فقهاء المالكية والأشاعرة من أشد أعداء الفلسفة في الأندلس وكلاهما كان يعتمد على ظاهر النصوص الدينية مستعينا في فهمها بدراسة اللغة العربية ولكن الفلاسفة الذين ظهروا في القرن التاسع الميلادي بدأوا يستعينون بمناهج أخرى مختلفة عند تناولهم الموضوعات الخاصة بالألوهية والكون والإنسان ، فقد اعتمدوا على مناهج الاستدلال العقلي والتفسير العلمي متبعين في ذلك فلاسفة اليونان ونظرياتهم في الكون والطبيعة .

ولما كان الإمام الغزالي أشد من تصدى للرد على هذه المناهج فقد انتهى إلى تكفيرهم في ثلاث مسائل هي :

أولا : مسألة علم الله :

فاله فلاسفة اليونان هو اله متعالي ، ويقتصر فعله على تأمل ذاته ، وهو لا يتصل بالعالم إلا بوسائط كما

يذهب اتباع الافلاطونية الجديدة والغنوصيون ولكن الله سبحانه وتعالى كما ورد في القرآن الكريم هو خالق الكون بلا وسائط وهو يعلم كل صغيرة وكبيرة عن الكون وعن الانسان - لذلك اتهم الغزالي فلاسفة الاسلام اتباع ارسطو بعدم الايمان بما جاء في القرآن الكريم من أن الله يعلم الجزئيات واعترض على ما ذهب اليه الفلاسفة المشاؤون من أنه لا يعلم الا الكليات (١) .

ثانيا : أزلية العالم :

أن اله اليونان والفلاسفة المشائين لم يخلق العالم في لحظة من الزمان وانما وجد العالم من الازل وبواسطة عملية فيض أزلية صادرة عن ماهية الله بالضرورة وفقا لما قالت به الافلاطونية الجديدة (٢) .

ثالثا : البعث (٣) :

ذهب فلاسفة اليونان منذ افلاطون ومن تبعه الى أن جسد الانسان عائق للنفس ولذلك فان حالة الفكر والتأمل

(١) الامام الغزالي ، تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا . دار المعارف مصر - طبعة ثالثة .

انظر المسألة الثالثة عشرة في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات . ص ٢٠٤ .

(٢) المرجع ذاته : المسألة الاولى والثانية : ابطال مذهبهم في أزلية العالم وابطال مذهبهم في ابدية العالم .

(٣) المسألة العشرون في ابطال انكارهم لبعث الاجساد .

الخالص حالة خاصة بالنفس ، وتتمثل السعادة المطلقة
فى مفارقة النفس للبدن وخلاصها منه — ولكن القرآن
الكريم ينص على أن البعث بالأجساد والأرواح معا ولذلك
فراى الفلاسفة فى عدم بعث الاجساد يخالف الدين .

ومن الطبيعى أن الفلاسفة لى يتجنبوا غضب الجمهور
لجأوا الى وسيلتين ، هما اما أن يفسروا القرآن تفسيراً
مجازياً وهنا يتعرضون للنقد اذ باى حق يدعون ذلك ؟ ..
أو يقتصروا على تعليم الخاصة تعليماً سزياً كما كان يفعل
المسيحيون فى ظل الامبراطورية الرومانية الوثنية .

وقد وجه الغزالى نقده للفلاسفة ولغيرهم فى النقاط
السابقة فى كتابه تهافت الفلاسفة سنة ١٠٩٥ م وكتب
بعد ذلك فى هذا الموضوع مؤلفاً آخر هو فيصل التفرقة بين
الاسلام والزندقة اذ ان فيه الفلاسفة على طريقتهم فى
التأويل .

ولكن بعد ثمانين عاماً استطاع ابن رشد الرد على
الغزالى وقد سنحت لابن رشد الفرصة فى القيام بهذا
الدفاع عندما اظله بالرعاية أمير الموحدين أبو يعقوب عام
(١١٦٣ — ١١٨٤) وكان خير رد فى الدفاع عن الفلسفة
هو كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من
الاتصال كتبه عام ١١٧٨ م .

الأدلة والبراهين فى فصل المقال :

يبدأ ابن رشد بالبحث فيما اذا كانت الفلسفة كما عرفها اليونان مسموحا بها من قبل الشريعة أم هى محرمة أم هى مطلوبة ؟ (فصل ١ — ٧ — ٩) ويرى ابن رشد ان الشريعة تستوجب معرفة الفلسفة بمعنى الفلسفة الطبيعية والأخلاقية ويعتمد على مقدمتين ليبرهن على ذلك :

أولا : المقدمة الأولى تنص على ان الدين والقرآن الكريم يأمران الانسان بالتفكير فى الكون — يقول تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ويقول أيضا : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ » ويقول « ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » .

ثانيا : ان هذا التفكير هو ما تفعله الفلسفة ، فقد سبق لفلاسفة اليونان ان وضعوا قواعد المنطق والتفكير ثم واصلوا البحث فى الكون والانسان وعلى الفلاسفة مواصلة عمل هؤلاء .

وقد رأى ابن رشد ان الحقيقة واحدة سواء بحثنا عنها بالدين والوحى أو بالفلسفة والعقل فيقول ان النظر البرهاني لا يؤدي الى ما يخالف ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . يقول : وان كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق من أن يكون موافقا لما

أدى إليه البرهان فيه أن مخالفا له ، فإن كان موافقا فلا
قول هناك وإن كان مخالفا طلب هنا لك إلى تأويله .

لكن ماذا لو اختلف الدين مع الفلسفة ؟ يرى ابن رشد
أن الدين يستعمل المجاز ، فكثير من الآيات القرآنية لها
ظاهر وباطن فإذا اتفق الظاهر مع العقل فليس ثمة مشكلة
أما إذا اختلف معه طلب تأويله (٤) — وللفلاسفة الحق في
هذا التأويل لبيان اتفاق الدين أو الشريعة وحقائق العلم
أو الفلسفة التي يسميها الحكمة . ولكن على أي سند
يجوز للفلاسفة التأويل ؟ ..

يقول ابن رشد بان التأويل قام به الفقهاء في الأمور
العملية ، أما في المسائل النظرية فإن اجتماع الفقهاء ليس
دائما واضحا ، لذلك فإن الأمور النظرية تحتاج بدورها
لاجتماع الفلاسفة وحيث أنه كثيرا ما يحدث أن لا يجاهروا
بآرائهم إلا للخاصة ، يقول :

أن الاجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما
يمكن أن يتقرر في العمليات .

(٤) هل يستغنى الفلاسفة إذن عن الدين ؟ بالنسبة لمن هم في
أعلى المستويات العقلية لأن ابن رشد يوافق ابن طفيل في نتائجه التي
توصل إليها في كتابه حتى بن يعقوب فإن أسأل لم يشك في أن كل ما جاء
به الوحي من حديث عن الله والملائكة والعالم الآخر قد شاهده بعقله .

لانه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما الا أن يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا فقد روى عن السلف الأول ان هناك تأويلات لا يجب أن يفصح بها الا لمن هو أهل التأويل وهم الراسـخون فى العلم .

فاذا أخطأ الفلاسفة فى تأويلهم فلا يجوز مؤاخذتهم طالما كانوا قد اجتهدوا فى ما يقولونه وهناك نص حديث يقول ان للمجتهد أجران اذا أصاب وأجر عن اجتهاده .

ولكن من هم من الناس الأقدر على التأويل ؟

يقول أنهم أهل البرهان الذين يعرفون حقيقة الكون بالمنهج العلمى وهم الفلاسفة الذين وصفهم القرآن الكريم بأنهم الراسخون فى العلم (٦ — ١٠) .

ولقد خص ابن رشد الفلاسفة بالحق فى التأويل لانهم يصلون الى الحقيقة البرهانية أى العلمية فى حين أن المتكلمين ، المعتزلة والاشاعرة لا يصلون الى الحقيقة لأنهم يعتمدون على الآراء الشائعة ويستعملون الجدل أما العامة فلا يجوز لهم التأويل لانهم أهل الخطابة وينتهى الى أن تأويل الباطن لايجوز الا للخاصة (١٦ — ١٧ — ٢١ — ٢٢ — ٢٣) .

فاذا كان الناس على ثلاثة أصناف ، صنف ليس هو من
أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور
الغالب . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الاشاعرة
وعلماء الكلام . وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم
البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة —
وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن
الجمهور .

لقد كان هذا من ابن رشد دفاع عن الفلسفة في العالم
الاسلامى حاول به دفع سلطة الاشاعرة في بلاد الأندلس
ولكنه جر عليه النفي بعد عشرين سنة من كتابته .

أهم قضايا الفلسفة الأرسطية في العالم العربي الاسلامي

المنطق الأرسطي :

حظى كتاب التحليلات لأرسطو (الاورجانون) بعناية لم يحظ بها أكثر المؤلفات المترجمة عن اليونانية في العالم العربي ، ولم يعرف العرب منطق أرسطو مستقلا عن شروح الشراح وآراء الرواقيين الذين اضافوا اليه مقدمة فورفوريوس الصوري وهو المعروف عندهم باسم ايساغوجي فورفوروريوس وناقشوا موضوعات لم يعتن بها أرسطو مثل علاقة المنطق بعلوم اللغة ، وشارك الفقهاء والمتكلمون الفلاسفة في العناية بمناهج التفكير وكثيرا ما

وجهوا النقد لمنطق أرسطو ولعل أبرز المترجمين لمنطق
أرسطو هو اسحاق بن حنين وكذلك أبو بشر متى بن يونس
القنائى تولى عام ٩٤٠ م ومن السريان المنطقة أيضا يحيى
ابن عدى .

وناقشوا نظريات أرسطو فى المقولات والتعريف
ومالوا الى رفض التعريف الأرسطى للماهية بالجنس
والفصل وأدخلوا التعريف بالرسم الذى يصف الجزئى
وعرفوا منطق الرواقيين أو أهل المظلة وكتابات جالينوس
فى المنطق .

غير أن المسلمين كان لديهم مناهج فى دراسة أصول
الفقه وكان علم الأصول بمثابة المنطق فى المشكلات العملية
التي صادفت مفكرى الاسلام .

وتعد رسالة الشافعى من أول ما كتب عن منهج
الاستدلال عند الأصوليين حتى ليعتبر الشافعى فى
الدراسات الاسلامية مقابلا لأرسطو ، وان هاجم المنطق
الأرسطى .

لكن يظهر أثر المنطق الأرسطى على علماء الأصول عند
فقهاء العراق خاصة فى مدرسة البصرة وعند الأصوليين
من المتكلمين ويذهب البعض الى تأثر الفزالى بمنطق أرسطو

فى المستصفى اذ يقول ان تعلم المنطق هو فرض كفاية ومن لا يحيط بالمنطق فلا ثقة فى علمه أصلا (١) .

أما الذى كان له موقف هدمى لمنطق أرسطو فهو ابن تيمية الذى حاول أن يضع منطقا آخر اسلاميا وهو فى هذا يشبه الشكاك التجريبيين الذين كان لهم تأثير عليه فى بعض عناصر الجانب الهدمى فى نقده لمنطق أرسطو ، أما الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية فيكاد يكون فكرا اسلاميا خالصا .

وقد عارض السهروردى الاشرافى أرسطو وقدم محاولة لوضع منطق اشراقى خالف أرسطو فى كثير من الموضوعات .

وقد رأى البعض ان المنطق عند السهروردى يشبه الى حد كبير المنطق الرياضى عند المعاصرين الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو (٢) .

على أى الأحوال فان أهم أسباب نقد المسلمين للمنطق الأرسطى يرجع الى أنه منطق استدلالى يقوم على القياس

(١) يتلخص فى اقامة الفروع على الأصول ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق أن أهل الحديث اعتمدوا على النص وكانوا أكثر اعتمادا على الدلائل من أهل رأى حتى جاء الشافعى ليعنى بضبط الاستدلالات بأصول تجمعها ص ٢٣٠ تاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٢) د . على سامى النشار - مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٤٤ .

والروح الإسلامية تجريبية استقرائية مالت الى منطق الرواقيين الذى يعنى بالمعرفة الحسية بالجزئيات ويرتبط منطق أرسطو بالميتافيزيقا اليونانية المعارضة لالهيات المسلمين وثالثا لان منطق أرسطو يقوم على خصائص اللغة اليونانية — وفكرة اعتماد المنطق الأرسطى على اللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة ذلك للمنطق الإسلامى قضية يرددها الفقهاء وعلماء أصول الفقه وعلماء اللغة وعلى رأسهم أبى سعيد السيرافى .

وأوضح دليل على ذلك تلك المناظرة التى حدثت بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى — وفى هذه المناظرة التى رواها أبو حيان التوحيدى فى الامتاع والمؤانسة ، وأيضا فى المقابسات ما يكشف عن العناية باللغة التى أولاها خلفاء بنى العباس فى فترة الترجمة لمنطق أرسطو واثار الى الجدل الذى ثار حول هذا المنطق من قبل أرباب العلوم الشرعية من أصوليين وفقهاء وعلماء اللغة والنحو .

روى أبو حيان أن هذه المناظرة التى جرت فى مجلس الوزير أبى الفتح بن جعفر بن الفرات .

وبدأت المناظرة بسؤال عن المنطق : فعرفه متى بن يونس القنائى بقوله :

« انه آلة يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسده

المعنى من صالحه كالميزان الذى به يعرف الرجحان من
النقصان .

ولما كان المنطق هو الميزان عند « متى » فانه يكشف
عن صورة الفكر وعن شكله أى اتساقه ولكن « متى »
يخلط هذا التفسير الصورى للمنطق حين يقول انه يبحث
فى المعنى فى حين يبحث النحو فى الالفاظ .

وينجح السيرافى فى الرد على كلام متى فيقول :

« اذا كان المنطق قد وضعه رجل من يونان على لغة
أهلها واصطلاحهم عليها فمن أين يلزم الترك والفرس
والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم وعليهم ؟ »

ولاشك أن المنطق اليونانى وقد وضع لتحليل العلاقات
القائمة فى اللغة اليونانية ولكن لما كانت هذه العلاقات
على درجة كبيرة من العمومية فيمكن فى رأى متى أن ينطبق
هذا المنطق على أى لغة .

ولذلك كان رد متى فى هذا الاتجاه اذ يقول ان المنطق
يبحث فى الاغراض المعقولة والمعانى المدركة والناس فى
المعتولات سواء .

كانت هذه المناظرة نموذجا لما كان يجرى فى بلاط
الحكام وقت نقل الفلسفة اليونانية وبخاصة منطق
أرسطو .

مقالة اللام :

وبالإضافة لمنطق أرسطو كان لكتاب ما بعد الطبيعة وخاصة مقالة اللام أهمية كبيرة في العالم العربي ، فقد عنى الكندي بما جاء في هذا الكتاب وله رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى حاول الدفاع فيها عن الحقيقة الفلسفية وعدم معارضتها للحقيقة الدينية ويقال ان الكندي اقتفى بأرسطو في فلسفته فيما بعد الطبيعة من عناية بالبحث في العلة الأولى للوجود فتحدث عن الصورة .

وابتات وجود الموجود الأول واعتمد على نظريات يحيى النحوى الذى ذهب الى القول بأن الكون حادث ودافع عن فكرة الخلق من العدم النامية الأصل قبل الاسلام (٣) .

وعارض أرسطو وبرقلس في قولهما بأزلية الكون ويبدو انه أخذ ببرهان يحيى النحوى الذى يقوم على افتراض ان جرم الكون لما كان متناهيًا فقد امتنع ان يكون أزليا وهو برهان يفضل براهين متكلمي الاسلام فبرهانهم بنى على اعتبار أن الكون حادث مادام لا يخلو من الاعراض الحادثة وهذه في رايه مقدمة جدلية وعنى الكندي بوضع المصطلح الفلسفى عند العرب وله رسالة سماها في حدود الاشياء ورسومها ورسالة مماثلة احتذى فيها بمقالة الدال عن كتاب

(٣) ماجد غزى : تاريخ الفلسفة الاسلامية بيروت ص ١١٧ .

ما بعد الطبيعة لأرسطو فلجأ الكندي إلى وضع مصطلحات الفلسفة مثل الجرم للجسم والقنية للعادة وأيس وليس للتعبير عن الوجود واللاوجود .

وقد اعتمد الكندي في معرفته بكتب أرسطو على ترجمات ابن ناعمة الحمصي ويقال أنه تعلم اليونانية وكان موسوعياً في دراسته وقد تميزت جماعة من تلاميذه بمعرفتها الموسوعية ويروى التوحيدى في مقابساته أنه على الرغم من أن الكندي لم يكن معروفاً لمنشأى بغداد إلا أن أعمال تلاميذه كان لها شأن كبير خاصة أعمال الجغرافى أبى زيد البلخى سنة ٩٣٤ م ، وأحمد بن الطيب السرخى سنة ٨٩٩ م .

وقد قام الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى بنشر مخطوطتين لترجمة عربية قديمة لمقالة اللام والآخرى لمقالة الألف الصغرى لأرسطو .

كما عثر على شرحين لمقالة اللام أحدهما للشيخ أبى على بن سينا من كتابه الموسوم بالأنصاف والآخرى ترجمة عربية قديمة لشرح ثامسطيوسى .

وقد قارن الدكتور عفيفى هذه الترجمة القديمة بترجمة حديثة قام بها الاستاذ رصى W.D. Ross بجامعة أكسفورد عام ١٩٢٤ م .

ويلاحظ أن الترجمة العربية القديمة تحتوي على ثلثي مقالة اللام فقط وتبتدىء — بالفصل السادس الذى يبحث فى أنواع الجوهر واقتصر الناقل على نقل باقى فصول المقالة أى من ٦ — ١٠ لأنها تحتوي فلسفة أرسطو الالهية فى أخص صورة لها (٤) .

وتقع مقالة اللام فى الفصل الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة والذى يضم أربع عشرة مقالة .

ف نجد فيها خلاصة نظرية أرسطو فى المحرك الأول فقد نقلها الى العربية أبو بشر متى بن يونس القنائى لا عن الأصل اليونانى وإنما عن أصل سوريانى .

ويؤكد القفطى هذا الراى فى كتابه تاريخ الحكماء قال : « ينقل أبو بشر متى بن يونس مقالة اللام وهى الحادية عشرة من الحروف العربية ونقل جنين بن اسحق هذه المقالة من السريانية وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس » كذلك عنى الفلاسفة العرب والمسلمون بهذا الكتاب فألف الفارابى كتاب الحروف ووضع ابن رشد شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بعنوان تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو وكذلك تلخيص ما بعد الطبيعة .

(٤) أبو العلا عفيفى ، ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها وترجم المقالة كل من نص حديث ص ٨٩ الى ص ١٢٧ من مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية .

كتاب النفس لأرسطو ونظرية العقل الفعال :

يعد كتاب النفس لأرسطو من أهم المؤلفات التي حظيت بعناية فلاسفة العرب نقله حنين بن اسحق من اليونانية الى السريانية ثم نقله اسحق بن حنين الى العربية والكتاب ينقسم الى ثلاثة مقالات الاولى في مذاهب القدماء عن النفس والثاني في تعريف النفس وانها كمال اول لجسم الى ذى حياة بالقوة ، واما الثالث في الحس المشترك والتخيل والتفكير والعقل .

والكتاب شرحان يونانيان أحدهما للاسكندر الافروديسي في القرن الثاني الميلادي والثاني لثامسطيوس في القرن الرابع الميلادي .

وأهم ما ورد في هذا الكتاب وكان له أكبر الأثر في فلسفة العرب هو نظرية العقل فقد قسم أرسطو العقل الى نوعين ، عقل بالقوة أو هيولاني يعنى أنه استعداد وعقل بالفعل وقد وصفه بصفات انسحبت المجال لكثير من التأويلات منها أنه مفارق غير ممزوج خالد وأزلى وأنه أشبه بالضوء الذى يضيء العقول يقول أرسطو (ه) .

« اننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع العقول ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه

(ه) أرسطو النفس ترجمة ١ . مؤاد الاهوانى والأب جورج قواني
الباب الثالث الفصل الخامس .

العلة الفاعلة لانه يحدثها جميعا كأنه حال بالضوء لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى ألوان بالفعل وهذا العقل هو المفارق للامنفعلي غير الممتزج من حيث أنه بالجواهر فعل لأن الفاعل دائما اسمى من المنفعلي والمبدأ اسمى من الهولي والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد وليس متقدما بالزمان مع الإطلاق ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى ، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجواهر وعندئذ فقط يكون خالدا أزليا وبدون العقل الفعال لا يعقل .»

ولاهمية هذه النظرية عند العرب لابد أن نشير الى الشراح اليونان المتأخرين إذ كان لهذه الشروح أكبر تأثير عند العرب .

وعلى رأس الشراح أرسطو الاسكندر الأفروديسي ، فقد أخذ الاسكندر على عاتقه القيام بمقارنات وتوفيقات بين أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية الجديدة ولم يقف الاسكندر عند النص الوارد في كتاب النفس بل استند على ما ورد في الكتب الأخرى لأرسطو في هذا الموضوع فقد استعان الاسكندر بنصين إضافيين أحدهما مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة (٦) والثاني من كتاب توالد الحيوان والاخلاق النيقوماخية .

(٦) يصف الله بأنه عقل وعامل ومعتزل .

وتفسير الاسكندر للعقل انه العلة الاولى ، والعقل مفارق خالد ، وفي كتاب توالد الحيوان يصفه بأنه يأتي الجنين من الخارج .

أما ثاسطيوس معلم جوليان المرتد فلم يأخذ بتفسير الاسكندر للعقل وتوحيده له بالعلة الاولى وذهب الى القول بأن العقل بالفعل جزء من النفس وهناك فترة كبيرة تفصل بين شراح أرسطو وأول فلاسفة العرب في بغداد الكندي ثم الفارابي الذي ولد حوالي عام ٨٧٠ م .

وقد وضع الفارابي آراءه عن العقل الفعال في أبحاث عديدة مختلفة من أهمها رسالة في معاني العقل ترجمت الى اللاتينية ثم في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وتابع ابن سينا الفارابي في كثير من تفصيلات هذه النظرية خاصة ارتباطها بفلسفة أفلاطون في الفيض .

نظرة العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا

عنى الفارابي عناية كبيرة بالنفس وعلاقتها بالعقل
فاخذ هو ومن جاء بعده بتفسير النفس بأنها تفيض من
آخر العقول السماوية العقل الفعال ولما كانت آراء
أرسطو لا تنتهى الى القول بخلود النفس فقد رأى الفارابي
أن الخلود يكون عن طريق جزءها العاقل وبالتالي يكون
الخلود فى العقل الفعال ويكون للنوع لا للفرد متأثرا فى
ذلك بشرح أرسطو المتأخرين القائلين بأن العقل الفعال
كله وهو مفارق اما العقل الفعال عنده فهو الملك الذى
يشرف على حركة الفلك وهذا القول يترتب على الأخذ
بنظرية الفيض من الأفلاطونية الجديدة التى تتلخص فى أن

الخلق لا يتم دفعة واحدة وإنما يفيض عن الله سبحانه وتعالى عقل أول يفيض عن هذا العقل عقل ثان وهكذا حتى ينتهي الفيض الى عشر عقول آخرها هو العقل الفعال وقد أدرك ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ان هذه النظرية من صنع الفارابي وابن سينا وأنه لم يرها عند أرسطو .

وعلى هذا النحو رأى الفارابي ان النفس تفيض عن العقل الفعال المسمى بواهب الصور ، وقد خلط بين آراء افلاطون وأرسطو اذ قال ان النفس تعود الى المصدر الذى صدرت عنه وبالتالي يكون الخلود هو الخلود الجمعى أى فى النفس الكلية ثم فى العقل الفعال وإن كان يلجأ الى وصف النفس بانها روحانية وسجينة البدن على نحو ما وصفها افلاطون ويسوى الفارابي بين النفس الكلية والعقل الفعال والنفس الكلية عنده واحدة اما بسبب الفردية والاختلاف فهو يرجع الى الجسم او المادة .

معانى العقل :

فى مقالته عن معانى العقل (ضمن مجموعة الثمرة المرضية) يذكر الفارابي عدة معانى للعقل فهو مثلا :

١ - القوة التى تميز بين الخير والشر عند المتكلمين

٢ - له عدة معان عند أرسطو :

(١) ففى الاخلاق يعنى به القدرة على التفرقة بين الالهة والواجب القيام بها والافعال الواجب الاحتياط منها .

(ب) فى التحليلات فهى فى الوصول الى نتيجة يقينية عن مقدمات يقينية .

(ج) أما عن كتاب النفس فقد فسر الفارابى معنى العقل بأنه يعنى أربعة عقول هى :

١ - العقل الفعال : يفيض عن الله وهو واهب الصور وتفيض عنه كائنات العالم ونفوس البشر .

٢ - العقل المستفاد : اذا كان العقل قد تم له ادراك الصور العقلية .

٣ - العقل بالفعل : حين يكتسب البديهيات ويسمى عند ابن سينا العقل بالملكة .

٤ - العقل بالقوة : هو مجرد استعداد للمعرفة .

والعقول الثلاثة الأخيرة (العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد) لا توجد الا بسبب اتصال النفس بالجسم وكل عقل من هذه العقول يعد مادة للعقل الذى يليه وصورة للعقل الذى يسبقه ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على خير وجه الا لدى نفر قليل من البشر اما العقل الفعال فهو عقل الهى مفارق وهو مدبر فلك القمر يشبهه الفارابى

بالشمس التى تخرج الألوان من القوة الى الفعل أى من
الخفاء الى الظهور لانه المصدر الذى يفيض بالنفوس
الانسانية اذا تأمل الخالق ويفيض بالعناصر المكونة للعالم
اذا تأمل نفسه .

تفسير المعرفة عند الفارابى (١) :

يذهب الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة
(فصل فى القوة الناطقة وكيف تفعل وما سبب ذلك)
ما معناه ان القوة الناطقة تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى
شئ آخر ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره
عقل بالفعل ومفارق المادة فان ذلك العقل يعطى العقل
الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شئنا ما بمنزلة الضوء الذى
تعطيه الشمس للبصر فان الشمس تعطى البصر ضوءا
يضاء وتعطى الألوان ضوءا يضيئها فيضير البصر بالضوء
الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وتصير الألوان
بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة
مرئية بالقوة .

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى أشبه
بفعل الشمس للبصر فلذلك سمى العقل الفعال ومرتبته

(١) الفارابى - آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٠ مكتبة الحسين
القاهرة .

فى الاشياء المفارقة التى ذكرت من دون السبب الأول فى
المرتبة العاشرة .

القول فى الوهى ورؤية الملك :

ويقول : ولا يمنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته
المخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته من العقل الفعال
الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها فى
المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر
الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات
نبوة فى الاشياء الالهية .

وفى هذا النص ما يفيد القول بنظرية تفسر اتصال
الاولياء (٢) والائمة الذين يلون الانبياء خاصة فى نظريات
الشيعة الذين قويتم شوكتهم فى عصر الفارابى ، وقد
ظهرت نظرية الاتصال بشكل أوضح عند ابن سينا فى
كتاب الاشارات والتنبيهات وعند ابن باجة فى تدبير المتوحد
ويرى الفارابى ان الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريقى
العقل أو عن طريق المخيلة أى التأمل أو الالهام ، والاتصال
بالعقل الفعال عن طريق العقل هو طريق الفلاسفة اما
الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة هو طريق الانبياء
والاولياء .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩ .

يقول فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة :

« ولا يمنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته على العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » .

على أى الحالات فقد وضع الفارابى بهذه النظرية فى الاتصال بالعقل الفعال تفسيرا للنبوة تقترب من فضيلة التأمل التى أشار إليها أرسطو فى الباب العاشر من كتاب الاخلاق النيقوماخية التى تحقق لمن يصل إليها السعادة .

اما المصدر الثانى فيرجع الى الاتصال بالجذب فى تاسوعات افلوطين الذى عرف بكتاب الربوية أو أوثلوجيا أرسطوطاليس .

يقول الفارابى فى رسالة الجمع بين رأى الحكيمين :

« ألا ترى أن أرسطو حين يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوية فى كتابه أوثلوجيا يقول انى ربما خلوت بنفسى كثيرا وخلعت بدنى فصرت كائنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا فى ذاتى وراجعا إليها وخارجا عن

سائر الاشياء سوى ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا
فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا ، فأعلم
عند ذلك انى من العالم الشريف جزء صغير فلما أيقنت
بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العسالم الالهى
فصرت فكأننى هناك متعلق بها فعند ذلك يلوح لى من
النور والبهاء ما يكل الانسان عن وصفه والاذان من سماعه
فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغ الطاقة ، ولم أقو على
احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صسرت الى عالم
الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور .

وواضح ان مثل هذا التأمل وهذه المعرفة فيها خلط
بين أرسطو والأفلاطونية لم تسلم منها فلسفة العرب
والمسلمين وهى معرفة وتأمل يختلف عن التصوف بمعناه
الذى يعتمد على المجاهدات البدنية والذى عبر عنه الجنيد
بقوله : ما أخفنا التصوف من القيل والقال ولكن من الجوع
وترك الدنيا .

وقد تابع ابن سينا الفارابى فى قوله بالاتصال بالعقل
الفعال لتفسير المعرفة .

ففى فصل الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود
العقل الفعال .

فنقول ان القوة النظرية فى الانسان تخرج من القوة
الى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه وذلك لأن الشئ
لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشئ يفيد العقل . .

كذلك تابع ابن سينا الفارابى فى نظرية الفيض مذهب الى القول بالعقول العشرة المفارقة التى تفيض عن واجب الوجود فاعلى الموجودات تفيض عن واجب الوجود هو العقل الاول أو المعلول الاول وأدناها هو العقل العاشر أو العقل الفعال المتصرف فى عالم الكون والفسساد والسمارات . هى حلقات كل حلقة لها عقل ونفس وجسم ولأن الله عقل محض يعقل ذاته فيصدر عن تعقله لذاته عقل اول وهذا العقل الاول واحد فى العدد لانه لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو يعقل واجب الوجود ويعقل ذاته فيصدر عن تعقله لواجب الوجود عقل ثان يليه فى المرتبة ويصدر عن هذا العقل عند تعقله لذاته نفس الفلك الأقصى وجسم ويلزم عن العقل الثانى عقل ثالث فيصور عنه نفسه وجسم هى كرة الكواكب الثابتة) وهكذا حتى ينتهى الفيض الى فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض .

ولما كان المبدأ الاول واجب الوجود كاملا خيرا محضا لا نقص فيه فمراتب الكمال متدرجة فالأنقص يتجه الى الأكمل بشوق ، وسبب النقص يرجع الى درجات الامكان فى الوجود ، فكلما زاد الوجوب فى الوجود زاد الخير ، وكلما زاد الامكان زاد النقص والشر الى أن نصل الى المادة وهى عدم ، فاذا فاض عليها العقل الفعال بالصور وتقبلتها حصلت على الوجود ، فالصورة هى اشراق وثجلى وفيض .

ويقابل هذا التيار الصادر عن المبدأ الأول تيار آخر
مضاد يتجه من الأدنى الى الأعلى هو تيار العشق ، فكل
وجود له عشق غريزي هو سبب وجوده ولولا هذا العشق
لما حصل على شيء من الكمال . وكذلك تتصف العقول
المفارقة بالعشق فهي تتعشق المبدأ الأول لما فى طبيعتها
من نقص وحاجة اليه .

ولما كان العشق فى الوجود متجها الى الخير ، فان
الخير غالب على الشر . . أما الشر فهو الامكان ، والشر
المطلق هو العدم المطلق .

ولابن سينا رسالة فى العشق تجعله يقترب من
الصوفية القائلين بوحدة الوجود وفى مقام التجلى يقول
الحديث القدسى : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف
فخلقت الخلق فبه عرفونى . وكان الفيض عند ابن سينا
يقترّب من التجلى فتجلّى الله عن طريق الفيض الذى
يتحقق به وجود المتجلى له .

ولما كان الفيض بالضوء لا يفيض من الشمس مباشرة
على كل جسم بل يكون بواسطة وسائط أخرى تستمد
نورها من الشمس ، فكذلك يقال ان فيض الخير المطلق
على الموجودات يكون بوسائط ولذلك تختلف الموجودات فى
حظها من التجلى الالهى .

وواضح أن فى فلسفة ابن سينا كثيرا من الافكار
الأرسطية ففكرة تعشق الكون موجودة عند أرسطو وتأثر
ابن سينا بطبيعيات أرسطو واضح فى مصطلح الصورة
والمادة والحركة والزمان ولكنه سرعان ما ضاق ذرعا بهذه
الفلسفة وتبنى أفكارا ترجع الى عقائد مستمدة من تراث
أسلافه الفرس الذين مزجوا الغنوص بالأديان السابقة على
الإسلام ، وقد سار ابن سينا فى تيار أفلاطونى واضح
خاصة عند حديثه عن النفس .

ورأى انها من عالم الصور الذى هو عالم العقل الفعال
وانها تتصل بالبدن لفترة محدودة وكذلك تصور عالما من
الوسائط العقلانية والنفوس تجاوز به عالم العقل عند
الفارابى .

الاتجاه الأفلاطوني في العالم الاسلامي

عرف العرب أفلاطون والأفلاطونية الجديدة عن طريق السريان الذين انتشروا في الامبراطورية الفارسية وتمد اختلط مذهب أفلاطون عند هؤلاء السريان المسيحيين بالفيثاغورية والمناوية وعقائد صابئة حران .

وفي عصر الترجمة عرف العرب محاورات أفلاطون ففي عصر المأمون قام محمد بن البطريق بترجمة طيماوس الى العربية وبعد جيل من الزمان ترجم حنين بن اسحق الجمهورية والقوانين (وعرفوها باسم السياسية والنواميس) وكذلك السفسطائي مع ثسروح وتعليقات اوليمبيودورس (١) .

(١) انظر عبد الرحمن بدوي أفلاطون في الاسلام ، نصوص حفظها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي دار الاندلس بيروت سنة ١٩٨٢ .

كذلك عرفوا محاوراة الدفاع وأقريسطون وفيدون
وظهر تأثر العرب بمحاوراة فيدون بوضوح إذ قدموا محاكاة
لها بالعربية اتخذت من شخص أرسطو موضوعا رئيسيا
لها وقدمته فى محاوراة مع تلاميذه عندما حضرته الوفاة
وذلك فى كتاب التفاحة الذى ترجم الى الفارسية واللاتينية
بأمر الملك مانفريد وعرف فى العالم اللاتينى باسم
كتاب التفاحة Liber de pomma وعرفت
مختصرات جالينيوس لمحاورات أفلاطون باسم جوامع
كتاب طيماوس فى العلم لحنين بن اسحق وللفارابى كتاب
فلسفة أفلاطون واجزائها وتلخيص النواميس .

أما الأفلاطونية الجديدة فقد انتقلت الى العالم العربى
من خلال مؤلفات أهمها أوثلوجيا ارسطاطاليس وهو مؤلف
سريانى يحاكي الكتب الثلاثة الأخيرة من تساميات أفلوطين
أما المصدر الثانى للأفلاطونية الجديدة فهو كتاب الخير
المحض ، الذى عرفه العالم اللاتينى باسم كتاب العلل وهو
تلخيص لكتاب مبادئ الثيولوجيا لبرقلس وقد أعجب بهذه
المؤلفات جماعة أخوان الصفا والصوفية وابن سينا
والصابئة فى حران الذين كتبوا على مدخل مسجدهم
عبارة سريانية نسبوها لأفلاطون مؤداها :

(من عرف الله عبده)

كذلك عنى بفلسفة أفلاطون حكماء الاشراق
كإسهروردى وقطب الدين الشيرازى وقد حاول أتباع

الافلاطونية توجيه النقد لفلسفة أرسطو وعلى رأس هؤلاء أبو البركات البغدادي ١١٦٥ م وأبو بكر بن زكريا الرازي ٩٢٥ م الذي امتد نشاطه من بغداد الى الري وقد اطلع الرازي على طيماوس وشرحها عند جالينيوس وعرف ما ذكره الكندي وثابت بن قرّة عن افلاطون .

الخلاصة انه على الرغم من علو شأن أرسطو الا انه لم يكن وحده المستأثر بعناية مفكرى العرب والاسلام ذلك لان لنقلة التراث اليونانى الى العام الاسلامى من النساطرة السريان المسيحيين دور كبير فى تحريف هذا التراث - الأمر الذى انتهى الى اصطبائه بصبغة دينية افلاطونية وقد تأثروا به مختلطا بعقائد الشرق القديم خاصة عقائد الفرس والبابليين والمصريين القدماء فكان ما عنوا به هو دراسة الالهيات وبالنفس وطهارتها وخلصها من العالم الدنيوى وسرى هذا التيار الصوفى الى عدد كبير من مفكرى العرب والاسلام الذين لم يقتصروا فى تأثرهم بعلوم الأوائل بأرسطو بل وجدوا فى التيارات السابقة عليه مصدرا يتفق مع اتجاهاتهم الروحية .

وقد ذهب كثير من المفسرين وعلى رأسهم المستشرق الالماني هينرش بيكر(٢) الى القول باصطباج الفكر اليونانى

(٢) عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية الكويت ١٩٨٠ ص ٣ الى ٣٣ .

بعقائد وروحانية الشرق وأكد تعارض الروح الكلاسيكية
اليونان والروح الشرقية المتمثلة في الحضارة الهلينية .

وذكر كيف تقوم الروح الكلاسيكية لليونان القدماء على
أساس فكرة الثقافة Paedia في حين تعتمد الروح
الهيلينية على أساس فكرة الخلاص أو العرفان وغاياته
طهارة النفس أو المعرفة الباطنية الغنوص Gnosis

ففي حين كان المثل الأعلى للثقافة اليونانية في عصرها
الكلاسيكي هو تكوين الشخصية عقليا واخلاقيا من أجل
تكوين المواطن اليوناني الصالح كانت السمات المميزة للروح
الهيلينية المتأثرة بعقائد الشرق القديم هي الحاجة إلى
خلاص النفس من عالم المادة وعبور الهوة التي تفصل بين
الله العلى القدير وبين الإنسان الفرد .

وكان أبرز من قدم هذه العقائد الدينية المختلطة بآراء
الافلاطونية والفيثاغورية فرق الغنوصيين والهرامسة الذين
مزجوا عقائد قدماء المصريين وعقائد الفرس القدماء
بالفلسفة الافلاطونية .

أما عن المراكز التي نشطت فيها هذه الافكار التي
انتشرت بها عقائد الشرق المختلطة بالفكر اليوناني فمن
أهمها في دولة الفرس جينديشاپور على أيام كسرى
أنوشروان فقد استقر بها عدد كبير من علماء السريان

النساطرة الذين اضطهدتهم الدولة البيزنطية لاختلاف
مذهبهم عن المذهب الملكاني مذهب دولة الروم الرسمي
فكان هذا الاضطهاد سببا لهجرة كثير من النساطرة الى
دولة الفرس وكان الطب لا يدرس فقط بل كان يمارس
عمليا في بيمارستان حتى أصبح نموذجا لما جرت عليه
الدراسة الطبية فيما بعد في بغداد ففي أوائل حكم
العباسيين اتجهت عنايتهم الى مدرسة جنديشاپور الطبية
واستدعى الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور
جورجيس بن بختيشوع الى بغداد لتأسيس مدرسة للطب
وظلت أسرة بختنشوع تحظى بمكانة رفيعة لدى خلفاء بني
العباس مما يقرب من ثلاثة قرون .

كذلك كانت مدينة حران Charrae في شمال الفرات
من أهم مراكز التراث اليوناني واشتهر أهلها بالتنجيم
وبمعرفة الفلك البابلي وكانوا يقدسون الكواكب ويتحدثون
اللغة الآرامية السابقة على اللغة السريانية وقد ذكرهم
المسعودي في كتاب مروج الذهب وكذلك الشهرستاني في
الملل والنحل ونسبوا لهم قولهم بالوسائط الروحانية
والمتوسطات المقربين الى الله رب الأرباب وهم الذين عرفوا
بالصابئة وكانوا مركزا للنفوذ اليوناني منذ عصر الاسكندر
الأكبر ومن أهم من تبناوا تراث الهرامسة المصريين .

ويحكى ان الخليفة العباسي الثاني المنصور ويقال
الخليفة المأمون قد مر بحران حين كان في طريقه لمحاربة

الدولة البيزنطية وتعجب كثيرا لرؤية المظهر الغريب للاهالى الذين خرجوا لملاقاته وعندما سأل الخليفة ما اذا كانوا نصارى أم يهودا أم زرادشتيين أجيب ان ليسوا شيئا من هذه الطوائف فسأل بعد ذلك ان كانوا اصحاب كتاب فتأجيب اجابة فيها الغموض حتى ان الخليفة اقتنع بأنه اكتشف جماعة من الوثنيين فأمرهم باعتناق دين من الاديان السماوية وذلك بعد عودته من الحرب والا كان عليهم ان يتحملوا عقوبة الموت .

فاعتنق بعضهم الاسلام وبعضهم المسيحية الا ان بعضهم ادعى أنه من الصابئة لان الصابئة مذكورون فى القرآن على أنهم أهل كتاب (٣) « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنجارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (آية ٦٢ سورة البقرة) .

بالاضافة الى جنديشاپور وحران كانت الثقافة اليونانية متمثلة فى مراكز للدراسات المسيحية السريانية فى مدينة نصيبين Nisibis فى الطريق بين دمشق وبلاد ما بين النهرين وكان بها أكاديمية يرأسها القديس افرائيم المتوفى

(٣) دى لاس الوليدى : الفكر العربى ومركزة فى التاريخ نقله الى العربية اسماعيل البيطار ص ١٠٤ .

سنة ٣٧٥ م وقد هرب منها بعد سقوطها فى ايدى الفرس
سنة ٣٦٣ م .

وكانت مدينة الرها مركزا لنشاط القديس نسطوريوس
وقد دعا فيها الى مذهبه اللاهوتى بعد خلافه مع اسقف
الاسكندرية كيرلس (٤) .

(٤) انظر كتابنا الفلسفة اليونانية طبعة دار المعارف سنة ١٩٨٨

ص ٤٤١ .

دور الاسكندرية في نقل التراث اليوناني

كان للاسكندرية دورا هاما في نقل العلوم والثقافة اليونانية الى العالم الاسلامي فقد ظلت منذ أسسها الاسكندر الاكبر عام ٣٣٢ ق.م تحمل لواء الفكر والثقافة في العالم القديم حتى الفتح العربي في بداية القرن السابع الميلادي حين تهاوت قوات الرومان أمام قوات المسلمين بقيادة عمرو بن العاص الذي وصلته رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يقول له فيها :

« اذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع
اما اذا عبرتها فلتواصل سيرك ، فسأل عمرو أفي مصر
أم في سوريا : فأجابوه في مصر - فقرأ الرسالة وأعلن

ان الجيش سيتقدم والله معنا » وفتحت الفسسطاط ثم الاسكندرية وبدأت مصر تشارك فى بناء الحضارة الاسلامية .

ولقد شاهدت الاسكندرية عصرها الذهبى ايام حكم البطالمة الاول ونعمت باستقرار سياسى ونشطت بها حركة تعمير وانشاء فأقيمت الملاعب والمسارح والمعاهد العلمية والمكتبات فمن ذلك المتحف Museum و معبد السيرابيوم لعبادة الاله سيرابيس أبيس والمكتبة الملحقة به ، ومن ذلك ايضا مكتبة الاسكندرية الشهيرة التى قصدها العلماء من كافة انحاء العالم فى ذلك الوقت وبلغت المؤلفات بها ما يزيد على ٧٠٠ ألف مؤلف أحضرها البطالمة من مكتبة اثينا وغيرها .

ويذكر من أشهر علماء الاسكندرية اقليدس فى الرياضيات الذى وضع مبادئ الهندسة المسطحة فى القرن الثالث قبل الميلاد وأرشميدس الذى قدم نظريته فى الاوزان والروافع ويقال انه استخدم معرفته فى انكسار الضوء على المرايا فى الدفاع عن مدينته سيراquose حين حاول الرومان الاستيلاء عليها عام ٢١٢ م .

وفى الجغرافيا توصل ايراتوستينس ٢٧٥ — ١٨٩ ق . م الى تقدير مقياس لمحيط الأرض وكان أمينا لمكتبة الاسكندرية .

أما فى الطب فقد برز فى الجراحة والتشريح
هيروفيلوس وهيراقليلس اللذان توصلا الى استعمال
التخدير فى العمليات الجراحية .

وعنى السكندريون بدراسة وشرح مؤلفات إبقراط
وجالينوس فى الطب وتلخيصها ونظموا مجالس التعليم
الطبي وعنه أخذ العرب مجموعتين شهيرتين عرفتا بجوامع
إبقراط الاثنتى عشرة وجوامع جالينوس الستة عشرة كانت
كلها الاساس فى دراسة الطب عند العرب فيما بعد .

وعند فتح العرب للاسكندرية شاع قول يذهب الى أن
العرب قد أحرقوا مكتبة الاسكندرية الكبيرة بعد فتحهم
لمصر لما حوته من مؤلفات الوثنيين وقد وردت هذه الرواية
لدى بعض المؤرخين العرب ومنهم القفطى ومنهم أبو الفرج
ابن الطيب الطبيب السريانى فى كتابه المعروف باسم
الملوك .

لكن هناك عدد كبير من الأبحاث انتهت الى نفي هذا
الحريق عن العرب ومن بين هذه الأبحاث أبحاث بعض
المستشرقين منهم كازانوف وقرلانى (١) ويذهبون الى القول
بأنه على أى الأحوال لا يمكن أن تكون مكتبة الاسكندرية

(١) ماكس مايرهوف مقالة من الاسكندرية الى بغداد فى كتاب
التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ترجمة ونشرة الدكتور عبد الرحمن
بدوى ، وايضا مؤتمر الجمعية الجغرافية عام ١٩١٠ .

موجودة بعد نهاية القرن الرابع الميلادى ، والأرجح أن تكون
الثورات قد عصفت بها قبل الفتح العربى ويؤيد هذا القول
انه فى القرن الرابع الميلادى كانت هنا مكتبات ملحقة
بالاديرة عرفت احداها باسم المكتبة القيصرية ، وقد نهبت
هذه المكتبة حين تحول المعبد الملحق بها الى كنيسة ، ومثل
هذا حدث لمكتبة السيرايوم بالاسكندرية التى قضى عليها
حوالى عام ٣٩١ م فى عهد الامبراطور ثيودسيوس الأول
وفى هذا الصدد يقول العالم الايطالى برتثسيا (٢) من الصعب
بل يستحيل ان نفترض وجود مكتبة كبيرة فى الاسكندرية
بعد نهاية القرن الرابع الميلادى .

بالاضافة الى ذلك كان من الصعب ان يقال بوجود
مدرسة فلسفية فى ذلك العصر لان التعصب الدينى كان
قد اشتدت وطأته فجعل حياة المعلمين والطلاب الوثنيين فى
غاية الصعوبة .

أما عن الرهبان المسيحيين الذين كانوا على دراية
بالفلسفة اليونانية بالاسكندرية فى ذلك العصر فيذكر منهم
أمونيوس Ammonius بن هرمياس تلميذ برقليس وقد
عاش فى القرن الخامس الميلادى ويعد أمونيوس من أوائل
المعلمين الوثنيين الذين تنصروا .

Breccia, Alexandria and Aegypten 1922.

(٢)

وكان أستاذا ومعلما لعدد من الفلاسفة الوثنيين الذين تحولوا بدورهم الى المسيحية وكانوا يتابعون شراح أرسطو والرواقيين في اتجاهاتهم التلفيقية وفي توفيقهم بين أقوال أرسطو والرواقية والافلاطونية الجديدة .

وقد عرف العرب اسـماء خمسة من أشهر تلاميذ أمونيوس كانوا معنيين بشرح فلسفة أرسطو ومن هؤلاء :

سمبليقيوس Simplicius الدمشقي Damascius
المبيودورس Olympiodorus اسقليبيوس Asklepius
يحيى النحوى Jean Philoponus

ويعد يحيى النحوى أهم شخصية فلسفية عاشت بالاسكندرية في القرن السادس الميلادي وقد لقب فيلوبيونوس Philoponus أى المجتهد أو محب الاجتهاد ، ويقال ان جماعة من علماء الاسكندرية كانت تسمى بهذا الاسم فيلويونوسى وأنه من أشهر رجال هذه الجماعة والمعروف انه جاء من مدينة قيصرية Cesarée عام ٥٠٠ م وأنه تابع دروس أمونيوس ثم اشتهر بعد ذلك بشروحه على طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعة — ويقال انه ظل وثنيا ثم تحول الى المسيحية في أواخر حياته وأنه ألف كتابا عارض به الوثنيين — فعارض نظرية أرسطو في قدم العالم كما عارض الافلاطونية الجديدة ، وفي هذه المعارضة تبنى نظرية خلق العالم الواردة في الكتاب المقدس وعارض

بها الكوزمولوجيا الوثنية — كما استخدم منطق أرسطو
دفاعا عن المسيحية .

ولهذا فقد مجده المسيحيون السريان لشروحه هذه
كما حظيت آراءه بالترحيب من قبل فلاسفة الاسلام
المشائين وعلى رأسهم الكندي ، ويقرن باسم يوحنا النحوى
استفان السكندرى Stephane وقد نسب له العرب
شروحا على جالينوس وعدوه ويحيى النحوى من مدرسة
اطباء الاسكندرية .

وعلى أى الأحوال فقد تحول علماء مدرسة الاسكندرية
الطبية الى المسيحية فى الثلث الاول من القرن السادس
الميلادى خاصة بعد أن أقفل جوستنيان الاكاديمية الوثنية
فى أثينا عام ٥٢٩ م .

ومما لاشك فيه ان المؤرخين العرب قد وقعوا فى خلط
شديد فى الاسماء والتواريخ فمن ذلك ما يذكره ابن أبى
أصيبعة عن يحيى النحوى اذ يقول :

« وعمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوى
الاسكندرانى الاسكلانى حتى لحق أوائل الاسلام كما يقال
أيضا أن يحيى النحوى قد التقى بعمر بن العاص عند فتح
مصر غير ان الأرجح ان هذا العالم اليونانى قد مات قبل
غزو العرب لمصر بحوالى قرن من الزمان .

ويبدو أن دراسة الطب كانت على درجة كبيرة من النشاط والتقدم مع هؤلاء المعلمين في الاسكندرية وهم الذين عنوا بجمع مؤلفات ابقراط وجالينوس ووضعوا لها الشروح . . والمختصرات وقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية ومنها الى العربية وكان سرجيوس الراسعيني من أشهر مترجمي الطب اليوناني الى السريانية .

ومن الاطباء الذين ترجموا الى العربية كتب الطب اليوناني يذكر اسم يوحنا بن ماسويه الذي قدم بغداد وأسس بها بيمارستان وعينه الخليفة المأمون رئيسا لبيت الحكمة عام ٨٣٠ م .

وقد تتلمذ على ابن ماسوية حنين بن اسحق وحظي الاطباء السريان بشهرة لا مثيل لها في العالم الاسلامي الامر الذي جعل الجاحظ يتندر بها في كتاب البخلاء ، قال الجاحظ :

«كان أسد بن جاني طبيبا ، فسأله أحدهم لم كسدت والبلاد موبوءة ؟ فقال اني عندهم مسلم ، وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبا وعلى رداء أبيض وكان ينبغي أن يكون رداء حرير أسود ، ولفظي عربي وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جنديشاپور ، وهكذا لن يكون له زبائن الا اذا كان مسيحيا ذا اسم سسرياني ولهجة سسريانية .

ولما أنشأ المأمون مدرسة للترجمة سميت ببيت الحكمة
٥٢١ هـ - ٨٣٠ هـ عين يوحنا بن ماسوية على رأسها وكان
من أبرز رجالها حنين بن اسحق فكان أشهر من ترجم
الطب السرياني الى العربية .

لقد كانت الاسكندرية من أهم مصادر تعليم الطب
اليوناني الذي نقله النصاري السريان الى
اللغة العربية أما عن رحلة هذا التراث من الاسكندرية الى
بغداد فنورد هنا ما ذكره المستشرق الألماني ماكس مايرهوف
في مقاله الشهير من الاسكندرية الى بغداد (٣) .

(٣) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد . ترجمة عربية
للدكتور عبد الرحمن بدوي في التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
دراسات لكبار المستشرقين . طبعة الكويت - الطبعة الرابعة ١٩٨٠ .
من ص ٣٧ الى ص ١٠٠ .

الروايات العربية عند انتقال مدرسة الاسكندرية الى العالم العربي (١)

ويمكن لنا أيضا أن نعتد على رواية للفارابي نقلها ابن
أبي أصيبعة وقال ما نصه :

« انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى
انطاكية ، وبقي بها زمنا طويلا الى أن بقي معلم واحد
فتعلم منه رجالان ، وخرجا ومعهما الكتب .

فكان احدهما من أهل حران (في العراق الأعلى بين

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد في التراث
اليوناني في الاسلامية دراسات بدار المستشرقين ترجمها عبد الرحمن بدوي
الكويت الطبعة الرابعة ١٩٨٠ من ص ٢٧ الى ص ١٠٠ .

دجلة والفرات وتسمى قديما Carrhae) — والآخر
من أهل مرو . أما الذى هو من أهل مرو فتعلم منه رجلان
أحدهما إبراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان .

وتعلم من الحرانى اسراييل الأسقف وقويرى وسارا
الى بغداد فتشاغل اسسراييل بالدين وأخذ قويرى فى
التعليم .

أما يوحنا بن حيلان الذى كان من مرو فإنه تشاغل
أيضا بدينه وانحدر إبراهيم المروزى الى بغداد فأقام بها
وتعلم من المروزى متى بن يونان .

وقد كان الذى يتعلم فى ذلك الوقت ، المنطق الى آخر
الاشكال الوجودية .

وقال أبو نصر الفارابى عن نفسه أنه تعلم من يوحنا
ابن حيلان الى آخر كتاب البرهان (٢) .

وهناك رواية أخرى ذكرها معاصر الفارابى هو
(المسعودى) وهى تؤيد ما قد ورد فى الرواية السابقة ،
قال المسعودى (٣) :

« وقد ذكرنا فى كتاب فنون المعارف وما جرى فى
الدهور السوالف الفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية

(٢) ابن أبى أصيبعة : ميون الأبناء فى طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٢٢

(٣) المسعودى التنبية والإشراف — دار التراث — بيروت سنة

١٦٦٨ م من ص ١٠٥ الى ١٠٦ .

أجزاءها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينا الى الاسكندرية
من بلاد مصر ..

وجعل أغسطس الملك ، لما قتل قلوپطرة الملكة ، التعليم
بمكانيين ، الاسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس الملك
الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف التعليم من رومية وردة
اياه الى الاسكندرية . ثم نقل التعليم فى أيام مهر بن
عبد العزيز من الاسكندرية الى انطاكية ، ثم انتقل بعد ذلك
الى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المعتضد
الى قويرى ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام
(أى بغداد) فى أيام المقتدر ، وابراهيم المروزى ثم الى
ابى محمد بن كرنيب وأبى بشسر متى بن يونس تلميذى
ابراهيم المروزى .

وعلى شرح متى لكتب أرسطوطاليس المنطقية يعول
الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة
الراضى ، ثم الى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى ، تلميذ
يوجنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة
٣٣٩ هـ .

ولم أعلم فى هذا الوقت أحدا يرجع اليه فى ذلك الا
رجلا واحدا من النصارى يعرف بأبى زكريا يحيى بن عدى
وطريقته فى الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى وهو
رأى الفوتافوريين فى الفلسفة الأولى — على ما قدمناه .

ولم يقل لنا المسعودى لآى سبب انتقلت مدرسة
الاسكندرية فى خلافة عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية
الى انطاكية .

ولعل أهم الأسباب التى أدت الى انتقال مدرسة
الاسكندرية انما يرجع الى فقدان الاسكندرية مركزها
التجارى وعزلتها عن عاصمة الدولة الاموية فى حين
أصبحت أنطاكية من أهم المراكز القريبة من الدولة البيزنطية،
وتحولت الى مركز نشطت فيه الحركة الفكرية وصارت
مقرا لبطريقك اليعاقبة Jacobites ، وانتشرت حولها
أثيرة الرهبان الذين كانوا ينقلون الكتب من اليونانية الى
السريانية خاصة أعمال الفلاسفة .

كذلك أصبحت الاسكندرية فى عزلة منذ الفتح العربى
وانفصلت عن بيزنطة بسبب حروب البحر المستمرة فكان
لا مناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية
منذ أصبحت دمشق مركزا لادارة الامبراطورية الاسلامية
الجديدة ، هذا الى انه من المعلوم جيدا أن الفلسفة لم تجد
سندا لها عند الاقباط فى مصر بعد الفتح العربى ولا بد
أن العلماء الذين كانوا يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم
كما أن حركة الترجمة الى السريانية التى بدأت عند بعض
علماء الاسكندرية قد أصيبت بشلل كبير فى القرن السادس
الميلادى ومن أجل هذا كان من الطبيعى أن ينتقل دار التعليم
الى الشرق الأدنى .

وتتفق المصادر القديمة على أن مجلس التعليم قد انتقل من انطاكية الى حران .. اذ كانت حران مركزا هاما للثقافة اليونانية خاصة في تلك المناطق التي كان اهلها يتحدثون الارامية والسريانية ، وكانت مركزا هاما للتبادل الثقافي كما ان اغلب اهلها وثنيون يعبدون الكواكب مما دفعهم الى ملاحظة السماء والتعمق في الدراسات الفلكية وكان جيرانهم واغلبهم من السريان النصارى ينظرون اليهم شذرا ويسمون مدينة الحرانيين بمدينة اليونان Hellenopolis وكانت الدراسات اليونانية نشطة فيها منذ زمن ويقوم بها النصارى السريان والوثنيون على السواء .

وكانت حران بالاضافة الى ذلك مركزا متقدما في دراسة الفلك والرياضيات والطب والسحر يتدارسها اهلها (٤) .

وكذلك تتفق المصادر العربية والسريانية على أن الزمن الذي انتقلت فيه مدرسة انطاكية الى حران كان في خلافة المتوكل حول عام ٢٣٢ هـ أو ٨٤٧ م أو ٢٤٧ هـ — ٨٦١ م .

وهكذا بقيت المدرسة في انطاكية حوالي ١٤٠ سنة تقريبا قبل أن تنتقل الى حران على يد تلميذين نقلتا معها

(٤) يذكر ثيوليس الصابئة والصابئون بطرسبرج ١٨٥٦ اسماء أكثر من ٢٩ عالما من الصابئة منهم ثابت بن مرة .

المكتبة ، كان احدهما صابئاً من حران اما الآخر فكان من مرو .

ولما انتقلت الحركة الثقافية الى بغداد في عهد خلفاء بني العباس اقام منها الكندي والفارابي وتلميذه ابو زكريا يحيى بن عدى المتوفى سنة ٩٧٥ م واليه انتهت رئاسة اصحاب المنطق ، وكان يحيى بن عدى نصرانياً من تكريت في شمال العراق ، وقرا على ابي بشر متى بن يونس وكان من أشهر مترجمي كتب أرسطو ويذهب المسعودي في كتابه (التنبيه والاشراف) الى أن يحيى بن عدى تخرج من مدرسة زكريا الرازي الطبيب وكانت مدرسة فيثاغورية محدثة وأخذ عنه مذهبه ، وكان المسعودي على صلة وثيقة بيحيى ويؤكد هذا أبو سليمان السجستاني المنطقي وكان تلميذاً وصديقاً ليحيى فقال ان أسستاده كان يقدر فلسفة الهند ويجلها كل الاجلال ولعل الرازي قد أخذ ميوله الفيثاغورية واتجاهه الفلسفي عن تلميذ للكندي هو أبو زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٤ هـ أو سنة ٩٣٤ م وكان من شرق بلاد فارس وتبنى نزعة فيثاغورية محدثة .

كذلك يعد أبو الحسن المسعودي المتوفى ٣٤٦ هـ — ٩٥٧ م — من أهم المصادر عن الحركة الفكرية في بغداد في القرن الرابع الهجري فقد ساعده على جمع المعلومات كثرة ترحاله ودراسته لآخلاق الشعوب واتصاله بالعلماء وبفلاسفة بغداد ومن أهم مؤلفاته في هذا الصدد في

الجغرافيا والتاريخ (مروج الذهب) وكتاب (التنبيه
والإشراف) . وبالإضافة الى ذلك يعد صاحب كتاب الفهرست
أبو الفرج بن النديم المتوفى سنة ٣٧٧ هـ ٩٨٧ م ، من أهم
مؤرخى هذه المدرسة كذلك يذكر أبو سليمان بن طاهر بن
بهرام السجستاني المنطقي المتوفى ٣٩١ هـ - ١٠٠٠ م ،
من أهم مصادر تاريخ هذه المدرسة خاصة فى كتابه « صوان
الحكمة » ، أما أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى
المتوفى سنة ٤٠٠ هـ - ١٠١٠ م فهو على راس مؤرخى
هذه المدرسة ، كان فارسيا مسلما معتزليا ويمكن أن يذكر
على أنه من تلاميذ يحيى بن عدى وأبى سليمان السجستاني
وكان أدبيا نحويا فقيها متكلم أكثر منه فيلسوفا ، وقد نقل
على كتاب المقابسات والامتناع والمؤانسة حياة الوسط
العلمى والأدبى فى بغداد والبصرة حيث كان يلتقى بالعلماء
من كافة أنحاء العالم العربى مسلمون ونصارى وصابئة
وفلاسفة ورياضيون وفلكيون .

وقد ارتبطت دراسة الفلسفة أوثق ارتباط بالطب ،
فكان هذا تقليدا فلسفيا عند أكثر فلاسفة الاسلام الكندى
وابن سينا ومن أهمهم أبو الفرج عبد الله بن الطيب كان
نصرانيا نسطوريا مال الى دراسة الفلسفة واتقن الطب
وشرح أبقراط ووضع تفسيراً للستة عشرة كتاباً لجالينوس
وشرح الهيئات أرسطو ومنطقه .

ومن أشهر تلاميذه الذين بلغوا العشرات كان أشهرهم
ابن بطلان وهو أبو الحسين بن بطلان الطبيب النصراني
توفي سنة ٤٦٠ هـ - ١٠٦٨ م - وكان على صلة بابن
سينا وابن الهيثم وله مناظرة مشهورة مع معاصره القاهري
ابن رضوان الطبيب المسلم (٥) .

(٥) طبعة هذه المناظرات عن تعليم الطب ونشرها المستشرق
يوسف شاخنت ومايرهوف خمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رضوان
المصري - مطبوعات كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .

عقائد الفنوصيين

وإذا كانت الاسكندرية قد احتضنت الفلسفة والعلم اليوناني بعد أثينا ، الا أن تعاقب القرون واختلاف الدول التي تداولت الحكم منذ البطالمة الى الرومان الى العصر القبطي قد أفسح الطريق لنشأة مذاهب فكرية تخلط الدين بالفلسفة ، ففي الاسكندرية امتزجت العقيدة اليهودية بالفلسفة الافلاطونية مع فيلون السكندري ، كذلك تبنى آباء الكنيسة المسيحية الاولى الفلسفة الافلاطونية أمثال كليمنت وأوريجين وبالإسكندرية تعلم أفلوطين مؤسس الفلسفة الافلاطونية الجديدة وتعلم الفلسفة اليونانية على يد معلم وثني هو أمونيوس سكاوس .

بالإضافة الى كل هذه الاتجاهات الفلسفية المختلطة بالدين استحدث يونان الاسكندرية المتمصرين دراسيات

علمية ذات طابع فلسفى لم يكن للقدماء اليونان فيها تراث كبير ، فمن هذه العلوم الاسكندرية علم الفلك والتنجيم المنقول الى مصر عن الكلدانيين أيام الغزو الفارسى ومن هذه العلوم الكيمياء وما ارتبط بها من سحر وطلسمات مستمدة من تراث مصر القديمة كانت هذه العلوم التجريبية من طب وسحر وفلك وكيمياء ذات طابع عملى وخبرات متوارثة قد جمعت فى القرن الثانى الميلادى فى مجموعة عرفت بالكتابات الهرمسية التى نسبت الى الاله هرمس اله العلوم والفنون عند اليونان وقد تداولت هذه الكتابات بين المثقفين وامتد تأثيرها الى العالم الاسلامى خاصة عند علماء الكيمياء والشيعة الباطنية .

وفى الاسكندرية انتشرت العقيدة الغنوصية وانتشرت بعد ذلك فى أغلب بلاد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وامتد تأثيرها الى كافة الأديان فاختلطت بالمسيحية واليهودية واثرت فى بعض مفكرى الاسلام ، ويقال انها اثرت أيضا فى انجيل يوحنا وهو الانجيل الذى أدخل فى المسيحية فكرة — الكلمة « اللوغوس Logos » — ، فى حين ان الأنجيل الثلاثة الأولى (متى ، مرقس ، لوقا) وهى المسماة بالانجيل المتفقة Synoptic لاتفاقها مع بعضها فى الصورة العامة للمذهب فتميل الى البساطة فى تقديمها للعقيدة وتميل فى تصويرها للمسيح الى صورة المسيح الإنسان ، فى حين يؤكد الانجيل الرابع وهو انجيل

يوحنا الجانب الالهى الميتافيزيقى ، ولعل السر فيما ساد هذا الانجيل من أسرار ومن نزعة صوفية هو الذى قربه الى نفوس المصريين فى عصر ثقلت عليهم فيه أعباء الحياة حتى هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام فى نظم الرهبة ، والأديرة المنتشرة فى أرجاء الصحارى ، بل يقال ان أنجيل يوحنا قد كتب فى الاسكندرية .

وقد وجدت شخصيات كثيرة ادغت انتمائها الى المسيحية غير ان تفكيرها ينتهى الى الغنوصية ومن أهمهم :
مرقيون Marcion وبازليدس Basilides
وفالينتينوس Valentinus

ويغتمد مذهب الغنوصيين على فكرة الغنوص أو المعرفة التى تهدف الى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد بالله .

نظريات الغنوصيين وعقائدهم

الغنوص Gnosis — كلمة يونانية معناها فى الأصل المعرفة — ولكنها معرفة خاصة بالأسرار الربانية وهى من نفس نوع ما يعرف عند الصوفية بكلمة الكشف والعرفان وهى تعنى معرفة المريد فى مقابل الايمان العادى عند العامة Pistis والذى أنشأها هم طائفة من المفكرين عاشوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد

المسيح ، كان موطنهم الأصلي سوريا والاسكندرية ،
ومؤسسوا هذه العقيدة هم بازيليدس وفالنتينوس .
ومارقيون — فقد عاش الأخيران في الاسكندرية وقد حدث
عند هؤلاء الثلاثة خلط بين المسيحية والافلاطونية والثنائية
الزرادشتية .

وقد جاءت المسيحية الى الاسكندرية وانتشرت في
القرن الثاني الميلادي ورغم الاضطهاد الروماني الا انها
كما يقول ترتوليان : « نبتت الكنيسة في ارض روتها دماء
الشهداء » . غير ان المسيحية جاءت بعقيدة مركبة وعندما
تكون العقيدة بهذا الشأن فان الغموض يختلط بأفكار الفرق
الخارجة من جهة أخرى فطالما كانت المسيحية مضطهدة في
القرون الثلاثة الأولى فلم يكن بوسعها ان تتعقب المذاهب
المهرطقة ولم يكن تعقب هذه المذاهب من الكنيسة نفسها
بقدر ما كان من الدولة ولذلك فكثيرا ما تسامحت الدولة
الرومانية مع مذاهب مهرطقة طالما لم تجد فيها ما يهددها .

وهناك قضية هامة جدا في العقيدة المسيحية تتلخص
في السؤال الآتي : وهو كيف نصل الى تصحيح الخطيئة
وكيف نقاوم الشر في الوجود .

ولكن تفسير وجود الشر كان هو المطلب الأول
للغنوصيين فالكنيسة المسيحية قد شغلت بالخلاص من
الخطيئة ولكنها لم تسأل ما السبب في وجود هذه الخطيئة
ولم وجد الشر ؟

وتركت هذه المشكلة ليجيب عنها المفكرون والفلاسفة
الغنوصيون .

لذلك فقد جاءت الغنوصية بثنائية واضحة بين الخير
والشر ، وقد ذهبت الى القول بأن العالم المحسوس ليس
من خلق الله ولكن من خلق اله صانع هو الـ Demiurge
لذلك فقد نزحوا الله من مسئولية خلق هذا العالم المحسوس
وأرجعوا المادة والعالم الحسى الى اله شرير كما أنهم
ذهبوا فى تنزيههم للاله الأعلى الى أن يجعلوا بينه وبين
هذا العالم سماوات وملائكة عديدة وصلت عند بازيليدس
الى ٣٦٥ واسطة وعند البعض الآخر يصل عندها الى
سبعة ، وهذه الوسائط الروحانية سموها ايونات Eons
رتبوها فى مجموعات كل مجموعة تضم ثمانية أو عشرة
أو اثنا عشر روحانى .

وعند فالنتيوس تكون الايونات أزواجا ذكور وإناث ،
ويكون الله والايونات العالم الروحانى Plèrôme
أما العالم المحسوس فقد وجد بفضل سقوط أحد هذه
الايونات الذى غلبت عليه الشهوة وهذا الاله الصانع
يتصف أحيانا بأنه اله اليهود وأحيانا أخرى انه عدو الله .

والانسان فى هذا العالم مخلوق لهذا الاله ، ولكن به
قبس من الله ويتدخل الله لتطهير الانسان وخلصه من الشر
فيعث له المسيح وهو أحد الايونات الخيرة .

فقد بعث المسيح اذن الذى هو روح من الله لخلاص
الانسان وكان يتخذ شكل الانسان ولكنه ليس انسانا وانما
خيل لهم ، ولا تتخذ العذراء مريم قدسية عند الغنوصيين .

ومعظم الفرق الغنوصية تقسم الناس فى المجتمع الى
ثلاث طبقات وفقا لدرجة ما تحصل عليه من قبس الهى .

وتبعاً لرأى فالنتينوس تكون الطبقات هى :

الروحانيون Pneumatikoi النفسانيون Psychikoi
الماديون Ulikoi

أما الروحانيون فهم المثلثون بالالوهية لا ينقصهم
الغنوص وكلمات السر .

أما النفسانيون فعليهم بأداء الخير ليستحقوا الخلاص
ولمثل هؤلاء أتى المسيح ليخلصهم بموته على الصليب .

أما الماديون فهم فاقدون للقبس الالهى ويعودون الى
التراب الذى أتوا منه .

وقد شاعت هذه التعاليم فى الاسكندرية وأثرت على
المسيحيين الأوائل أمثال أوريجين وكلمانت السكندري
وقامت كنيسة مارقيون على أساس هذه التعاليم واستمرت
لعدة قرون .

فقد كان مرقيون يعلم فى القرن الثانى الميلادى وعنده
نجد التقابل بين تعاليم التوراه وتعاليم الانجيل وتمسك

بثنائية واضحة بين الخير والشر ودعا الى الخلاص من هذا العالم والى الزهد فيه ومنع الزواج والانجاب زيادة نى الخلاص من هذا العالم .

واذا كان مرقيون قد استمدت تعاليمه من المسيحية السريانية الا ان عقيدة الفرس الزرادشتية قد تسربت الى اتباعه وفكرت فكرة التعارض بين قوى الخير والشر والنور والظلمات وكان أهم من جمع الزرادشتية الى التعاليم المسيحية الفنوصية هو بارديسان Bardisan الذى كان معلما ومواطنا لمدينة الرها وهى مدينة لها طابع سريانى مسيحى ويتلخص مذهب بارديسان فى قوله ان الله والعناصر الخمس القديمة كانت مؤتلفة وهى النور فى المشرق والريح فى المغرب والناز فى الجنوب والماء فى الشمال والظلمات فى القاع .

ولكن بفضل الكوارث صعد الظلام من القاع واختلط بالعناصر الأخرى التى استضاعت بالله فأغاثها بأن دفع الظلام الى القاع ولكن اختلاط العناصر أوجد العالم ، لكن الله بعث المسيح الى هذا العالم ليبين للناس طريق النور لتعود النفوس لعالم الأنوار .

وترجع أهمية بارديسان الى تأثيره الكبير فى تلميذه مانى .

وقد عاش مانى فى فارس واعتبر زرادشتيا مرتدا وأعدم هناك كما اتهمه المسيحيون بالهرطقة وسبب كل ذلك

خلطه اذ قال : ان بوذا وزرادشت وهرمس وأفلاطون قد قاموا بمهمة المسيح قبل وجود المسيح وأوصلوا رسالة الله الى العالم .

ويظهر العنصر الزرادشتي عند ماني لقوله بالتعارض القائم بين النور والظلمة ولكن نظريته وتنظيمه لذهب ديني ونظام كنسي جعله متأثرا بالمسيحية وكان يلقب نفسه ماني ابن عيسى المسيح ويقول بالزهد على طريقة مارقيون وخلاصة رأى ماني ان العالم والبشر فيهم الظلمة والنور معا ولكن الله أرسل رسله وخبرهم المسيح ليخلصهم .

ويرى ماني أن المسيح هو اله ولكنه أخذ صورة البشر عندما تجسد في عيسى الناصري .

وقد انقسم المانويون الى طبقتين ، طبقة المختارين (élus) وطبقة السماعين (anditeurs) وكان من المختارين من هم في غاية كبرية من التدين ، يهرون بطقوس طهارة معقدة ويزهدون في الماديات ويسمح للمرأة ان تصل الى طبقة المختارين وكان المانوي لا يقتنى شيئا ويترك لمريديه تنظيم مأكله وملبسه ويتبع طقوسا منها الصوم لحوالي خمسين يوما وكان على رأس الكنيسة المانوية رئيس يعيش في بلاد ما بين النهرين وامتدت هذه العقيدة من فارس الى شمال أفريقيا وفي جميع أرجاء العالم الروماني ، وقد اعتنق القديس أوغسطين المانوية لعشر

سنوات من ٣٧٣ م — ٣٨٢ م — وظلت للمائوية مراكز حتى القرن العاشر الميلادي وحاربتها الامبراطورية الرومانية لأنها فلسفة لا اجتماعية antisocial نفى حين زادت الحروب والكوارث اتخذ المائويون موقفا سلبيا لا يقوون حتى على قتل الحيوان ويرفضون العمل ويقتاتون على الحسفات .

وقد سمرت المائوية الى عقائد الفرس والمسيحية والاسلام اذ تأثر بها بعض المفكرين ويقال ان الحلاج قد تأثر بالغنوصية وقد انتهى امره بأن حكم عليه بالقتل وكان مناظره وقاضيه ابن داود فقيها ومن رجال الدين وفي الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون وله كتاب الزهرة Vennus وصف فيه الحب على طريقة أفلاطون وفيه يعارض أفلاطون صاحب المأدبة بأفلاطون الغنوصي .

كذلك تسربت الغنوصية الى الشيعة الاسماعيلية ورسائل اخوان الصفا ، ولذلك فقد كان على الاسلام الرسمي ان يقاوم الغنوص وان يتسلح بالمنطق العقلي في الفلسفة اليونانية .

وفي غمار هذا النقل وبسبب النهم الشديد والولع بما في تراث اليونان والأوائل من علوم وفلسفات تسربت الى فكر عدد كبير من علماء العرب ومفكرهم مؤثرات من الفكر الشرقي الديني المختلط بالفكر اليوناني ومن ذلك الغنوص كما ذكرنا ومن ذلك أيضا تأثير الهرامسة السكندريين .

الهرامسة وعقائدهم

فى القرنين الأولين للميلاد امتزجت تعاليم أفلاطونية بعقائد قدماء المصريين ووجدت كتابات اتخذ فيها الإله اليونانى هرمس شخصية المتكلم والمتحاور وقد اتحد باسم الإله تحوتى إله المصريين القدماء إذ كان للإله تحوتى عند المصريين ما للإله اليونانى هرمس من صفات المعرفة الواسعة بأسرار الكون وكان له معرفة بعلوم الحساب والفلك والكيمياء والطب وكان رسول الإلهة إلى البشر وقائد النفوس فى عالم الموتى - وقد جمعت هذه التعاليم الهرمسية فى رسائل كتبت باللغة اليونانية ونسبت إلى الإله هرمس مثلث العظمة وهو لقب كان يطلق أيضا على الإله تحوتى Hermes Tresmegistos اتخذت هذه الرسائل صيغة الحوار الذى يدور بين الإلهة اليونانية والمصرية القديمة وإبطال الأساطير والأديان أو يظهر فيها أسماء هرمس أو اسقليبيوس وآمون وإيزيس وأوزوريس والكلمة والعقل وبومانديريس أو « الراعى » .

ويظهر فى هذه المؤلفات تأثير فلسفة أفلاطون خاصة ما ورد فى فيدون والميسادية والجمهورية والخطاب السابع(١) من قدرة النفس على الحدس والرؤية المباشرة

(١) أفلاطون المادية ص ٢١٠ إلى ٢١١ والجمهورية ص ٥٠٦ ت .
الخطاب السابع .

والتححرر من الجسد — وتبدأ المؤلفات الهرمسية بالحديث عن الاله المنزه عن المادة وعن العقل وعن اتحاد النفس الانسانية بهذا العقل . والمضمون الفكرى أكثره مستمد من الأصول اليونانية وقلما نجد لاهوت أو فلسفة مصرية فى هذه المؤلفات ماعدا بعض الاقوال الخاصة بالتنجيم والكيمياء السحرية وتتصف هذه المؤلفات بما جرت عليه عادة كتاب العصر من الادعاء بانتمائهم الى الشرق واصطباغ الفلسفة بالرؤى والوحى والأحلام وتحول الفكر من العقلانية والمنهج الاستدلالى الى البحث عن الخبرات الصوفية (٢) .

ومن المؤلفين وكتاب هذا العصر الذين يقتربون من مؤلفى هذه الرسائل الهرمسة زوسيموس الذى عرف بفرابة الأطوار وعاش متنقلا بين مصر وروما وقيل انه ألف ما لا يقل عن ثمانية وعشرين كتابا فى الكيمياء وتختلط فيها الدعوات الصوفية بالقضايا العلمية وهى سمة سرت الى كثير من مفكرى هذا العصر خاصة ان الحياة الفكرية فى مصر بعد عصر المتحف والبطالة الأول لم تعد بها مدرسة فلسفية واضحة بل انتقلت الفلسفة الى أصحاب الأديان المختلفة وتلونت بفكر أشخاص فرادى ومن هؤلاء أفلوطين الذى تعلم التعليم الفلسفى بشكل سرى على يد

(٢) نجيب بندى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ونسختها دار المعارف مصر سنة ١٩٦٢ ص ١٢١ .

معلم وثنى هو أمونيوس ثم أسس مدرسته بروما مما يثبت ان الفلسفة لم تكن مركزه فى مدرسة واحدة بالاسكندرية كما يقول الدكتور نجيب بلدى (٣) .

وتقترب هذه المؤلفات فى وصفها لنشأة الكون من قصص العهد القديم وان كانت فى جوهرها وثنية .

وقد وصلت هذه الكتابات الى العالم الاسلامى وكانت من أهم مصادر علوم الطبيعة من فلك وكيمياء وطب كما كانت أيضا من أهم المؤثرات فى الاتجاهات الروحانية التى تؤكد خلاص النفس واتصالها بالعالم الروحانى السماوى .

وقد ترجمت هذه الكتابات الهرمسية من اللغة السريانية الى العربية وكان أشهر أتباعها ومروجيها فى العالم العربى هم صابئة حاران الذين اعتقدوا أن للعالم صائعا فاطرا حكما يتقرب اليه بالمتوسطات فجمعوا الى هذه التعاليم عقائد فنوصية وتحدثوا عن الروحانيات المتوسطات التى هى مدبرات الكواكب السبع اذ اعتقدوا أن لكل روحانى هيكل ولكل هيكل فلك ونسبة الروحانى الى الهيكل الذى اختص به نسبة الروح الى الجسد — وقالوا عرفنا وجودنا من أغانيون وهرمس وثسيت وادريس عليهم السلام .

(٣) المرجع السابق .

أما الكواكب السبعة السيارة عندهم فهي زحل
والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ،
ويحصل من حركاتها واتصالها تركيب كائنات هذا العالم .

وقد وجد المفكرون الماثرون بهذه التعاليم بين هرمس
وبين النبي ادريس عليه السلام واستندوا في ذلك على
الآية القرآنية الكريمة التي ورد فيها قوله تعالى « **وانكروا**
في الكتاب ادريس انه كان صديقاً نبياً ، ورفعناه مكان
علياً » . سورة مريم آية ٥٦ ، ٥٧ .

وفكر ابن ابي أصيبعة ان العرب عرفت هرمس باسم
عطارد ووجدوا بينه وبين النبي ادريس عليه السلام وهو
عند العبرانيين « **أخنوخ** » وأنه أول من تكلم في الأشياء
العلوية والحركات النجومية وان جده كيومرت أول من علم
الناس ساعات الليل والنهار وهو أول من بنى الهياكل
ومجد الله فيها وأول من نظر في الطب وتكلم فيه وأنه ألف
لأهل زمانه معرفة بالأشياء الأرضية والعلوية . وهو أول
من أنذر بالطوفان ورأى آفة سماوية تلحق بالأرض كان
مسكنه صعيد مصر — تخير ذلك وبنى هنالك الاهرام » (٤) .

ويروى ان صابئة حران كانت لهم معابد مكرسة
للكواكب السبعة السيارة وهم يقتربون من جماعة غنوصية
تسمى المتدعين عبدة الكواكب .

(٤) انظر بن ابي أصيبعة : عيون الانبياء في طبقات الاطباء —
دار مكتبة الحياة — بيروت ص ٢٢ .

ومن أشهر صابئة حران ثابت بن قرّة الحراني المتوفى سنة ٨١٠ م وكان صيرفيا في سوق حران والّف بالعربية مائة وخمسين كتابا وفي السيريانية خمسة عشر كتابا ويقال انه ظل على وثنيته وينسب له قوله : ان الوثنيين هم الذين حرثوا الارض وأنشأوا المدن وابتنوا الموانى واكتشفوا العلوم .

ومن مؤلفات أبى سعيد سنان بن ثابت بن قرّة رسالة في النجوم ورسالة في شرح مذهب الصابئين ورسالة في تسمية أيام الأسبوع على الكواكب السبعة وكذلك نقل الى العربية نواميس هرمس والسُّور والصلوات التي كان يصلّى بها الصابئون .

وقد امتد تأثير هذه الاتجاهات الهرمسية الى كثير من علماء العرب خاصة الذين تداولوا العلوم التجريبية من طب وكيمياء وفلك من جهة أخرى سرت هذه الاتجاهات الى نوى الاتجاهات الشيعية الباطنية والنزعات الروحية الصوفية ومن أبرز الأمثلة على ذلك الكيمياء عند جابر بن حيان وفلسفة اخوان الصفا في الطبيعة والفلك وعلم الجفر ظهرت نزعتها الصوفية في الاتجاه الاشرافى في فلسفة ابن سينا وشهاب الدين السهروردي وجميعهم يأخذون بما ورد في هذه الرسائل من تصور يرى أن جميع أجزاء الطبيعة مرتبطة بفعل قوى النفس السكونية وأن من الممكن للقوى الروحانية أن تؤثر في الكائنات المادية

مما يجعل للسحر والطلسمات دورا هاما فى العلوم
التجريبية والطبيعية .

تراث الهرامسة فى كيمياء جابر بن حيان

بعد أبو عبد الله جابر بن حيان الكوفى أشهر مشاهير
الكيمياء عند العرب وقد استندت نظرياته فى الكيمياء على
مسلمات أولية أساسها القول بأن المعادن تتحول فى باطن
الأرض بفضل تأثير الكواكب وامتزاج الكبريت والزئبق .

كذلك تأخذ الكيمياء عنده بالوصف الكيفى المستمد من
نظريات اليونان ، فكل معدن كيفيتان ظاهرتان وكيفيتان
باطنيتان من الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب والجاف
وقد أخذ أرسطو بهذه النظرية فى تفسيره للعناصر الأربعة
وكيفياتها التى تنتهى الى تفسير التحولات بين هذه العناصر
بسبب تغلب كيفية على أخرى .

ولكن جابر يضيف الى هذه المسلمات آراء ترجع الى
العصر السكندرى اذ يشير فى كتاب الحجر الى زوسيموس
وأغاديموس وهرمس — يقول جابر :

« قال هرمس شيخ الحكماء ان الله عز وجل لما خلق
الأرض من الماء خلق الشمس والقها فى الماء فصارت من
بخاره دخان واعصار فخلق منه السماء .

وفى كتاب البخت يشير جابر الى نظريات الطلسمات
المستمدة من هرمس ويعنى عناية بالغة برسالة باليناس

التي تحمل اسم سر الخليفة وهي منسوبة الى هرمس
الهرامسية .

ويقال ان هذه الرسالة قد وجدت مكتوبة على لوح من
الزمرد الأخضر تحت قدمي تمثال الاله هرمس في مدينة
تيانا .

والمعروف ان باليناس هذا هو الاسم الشائع في
العربية لرجل من أشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاش
في القرن الأول من الميلاد وهو نفسه أبو اللونيوس من
تيانا الذي روى فيلو ستراتوس المؤرخ عن حياته ورحلاته
في سوريا ومصر والهند واتصاله بحكماء تلك البلاد وكيف
كان يثير ضجة بأعماله الخارقة في السحر ، ونسبت له
معجزات في انطاكية وفي القسطنطينية وقدرته على توجيه
الرياح وفي التنجيم وعرف في العالم العربي باسم صاحب
الطلسمات (٥) .

Appollonius of Tyana

(٥) أبو اللونيوس من تيانا

من أشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاش في منتصف القرن الأول للميلاد
واتبع مسلك الزهاد وادعى المعجزات وكانت له شهرة كبيرة في العالم
الروماني وصلت الى حد تقديسه واعتباره نظيرا للمسيح — ومن الأساطير
التي وردت عنه أنه كان يعيش في معبد استليوس وأنه وزع أملاكه على
الفقراء وعاش متجولا في أنحاء العالم الروماني وزار مصر والهند وروما
وطرد منها مرتين في حكم نيرون مرة ومرة أخرى في حكم دومسيان وأسس
معروسة في افقوس وجمع طويلا .

وقد ذكره ابن النديم فقال : باليناس الحكيم من اهل طوانة من بلاد الروم ، وهو أول من حدث عن الطلسمات .

كذلك ذكره ابن أبي أصيبعة انه صاحب كتاب مترجم من اليونانية الى العربية فيه كلام عن الله وصفاته وفيه رد على الثنوية وهي موافقة في الأغلب لسكلام متكلمي الاسلام .

وجاء في الرسالة أن أول ما خلق الله كلمة كن ومن هذه الكلمة خلقت كل الأشياء ، وان كلمة الله تعالت عن أن يدركها الاحساس اذ ليس لها طبيعة ولا جوهر ولا حرارة ولا برودة فقد خلقت جميع الأشياء بواسطتها بأمر الباري وأرادته .

ويقرب كلام صاحب الرسالة من آراء الهرامسة التي تغلغت في تراث العرب .

ومما يوجد أيضا باسم هرمس من الكتب العربية رسالة مترجمة باسم هرمس المثلث الحكمة في معاقبة النفس ويروى في معاذلة النفس ورد ذكره عند صاحب كتاب كشف الظنون بعنوان زجر النفس لهرمس وتناسب تارة لسقراط وتارة لافلاطون وتارة لارسطوطاليس واختلفوا في أصل الرسالة فمنهم من قال انها من انشاء نصراني مصري له المام بالمذهب الافلاطوني وغيره من المذاهب

الإشراقية الشائعة في المشرق ، وقال غيرهم انها عربية
الأصل حررها بعض المسلمين ممن لهم الملم بالفلسفة
اليونانية ولها علاقة باخوان الصفا(٦) .

على أى الحالات فقد اطلع جابر على الرسائل المنسوبة
الى الهرامسة وقد نسب نظريته فى الميزان الى الحكيم
باليانس فذكر انه وصف الكون والكواكب وجميع الكائنات
ورمز لها بالاعداد والحروف ومن المعروف ان رسالة
باليانس فى سر الخليقة قد ترجمت من اليونانية الى
السريانية فى العصر السكندري ، ثم ترجمت بعد ذلك الى
العربية فى عصر المأمون .

ويعنى جابر بعلم الطلسمات الذى ينسبه لهرمس وقد
التقى فى هذا التأويل الرمزي فى علوم الطبيعة باتجاهه
الصوفى الشيعى الذى يرجع مصادر المعرفة بالكون الى
الالهام والاتصال وتلقين الامام المرشد ، ومن المعروف
اتصال جابر بالشيعة الاسماعيلية وتلمذته على الامام
السادس جعفر الصادق الذى يشير اليه فى كتاباته بكلمة
سيدى .

ومما يظهر اعتناقه لمعتقدات الشيعة خلطه بين هذه
المعتقدات وبين علمه بالنجوم فهو يقول :

(٦) انظر نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى - لكتاب معاذلة
النفس .

« ان الزمان يدور فى سبع دورات ، تبدأ كل دورة
بامام من محمد فعلى فأبنائه ويرمز لهم بالعدد سبعة ،
وبالكواكب السبعة ويفرق بين امام مستتر وامام ناطق
وكذلك قالت جماعة اخوان الصفا بفترات أو ادوار « دور
الستر » وكان الهدف فيه اقامة الدولة الروحانية الفاضلة
ودور الكشف فكان الهدف فيه بناء المدينة السياسية فى
الدولة الاسماعيلية (٧) .

اخوان الصفا وترات الهرامسة

وتعد رسائل اخوان الصفا دائرة معارف القرن الرابع
الهجرى أو العاشر الميلادى وهو نفس ذلك العصر الذى
شاهد تفكك الدولة العباسية وانقسامها الى دويلات ومع
ذلك فقد شاهد قمة المذاهب الفكرية ، وقد انتشرت
رسائل اخوان الصفا فى البصرة وبغداد وتميز مذهبهم
بأنه مذهب انتقائى يحتوى على ارسططالية غامضة
ومؤثرات اقدم من ارسطو فكانوا أميل الى الاتجاهات
الهرمسية الغنوصية وكان مثلهم الأعلى كما يقول أبو حيان
التوحيدى .

« فارسى الاصل عربى الايمان ، وعراقى الثقافة

Paul Kraus : Jabir Ibn Hayyan Mémoires
Présentées à l'Institut d'Égypte Le Caire 1943.

(٧)

مسيحي في سلوكه يوناني في علمه وصوفي في حياته -
وقد ذكر أبو حيان التوحيدى انهم قالوا :

« ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت
بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ،
لانها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ،
وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة
العربية فقد حصل الكمال » .

وقد تعرضت رسائلهم لعلوم الفلك والحيوان والنبات
والمعادن وأفصحت عن نفس المسلمات الفكرية السائدة
في تعاليم هرامسة حران ونفس مصادر الكيمياء عن جابر
ابن حيان ويقررون انهم اتبعوا فيثاغورس ونيقوماخوس
(وهو من أشهر فيثاغورى القرن الأول . . الميلادى)
ويعتبرون الأعداد مفتاحا لتفسير الطبيعة فهم يذكرونه في
الرسالة الاولى من رسائلهم قولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة وهو ادريس النبي
عليه السلام انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة
حتى شاهد جميع احوال الفلك ثم نزل الى الارض فخبّر
الناس بعلم النجوم ، قال تعالى : ورفعناه مكانا عليا » (٨) .

ومن معتقدات اخوان الصفا ، ان الروح الكونية تسرى
في جميع اجزاء العالم مما ينتهى الى القول بانفسال

(٨) الرسالة الاولى ، فقرة ٩٢ .

الروحانيين فى عالم الطبيعة ، وهو الأمر الذى يفسح مجالا
لعلوم السحر والطلسمات وسائر العلوم الخفية ، لان
العالم فى رأيهم كائن واحد متصل فيقولون ان العالم واحد
كمدينة واحدة أو كحيوان واحد أو كإنسان واحد (ر .
الجامعة ٢٨١ » .

وكل شىء فى الطبيعة قد انتظم وفقا للعدد الذى هو
فى فكر الله خالق كل شىء وقسموا الاعداد الى أربعة
أصناف — أحاد وعشرات ومئات وآلاف — وهى تقابل
التقسيم الرباعى للطبيعة اذ كل شىء فى الطبيعة ينقسم
الى أربعة فالعناصر أربعة والفصول أربعة والجهات
أربعة الرياح أربع والمخلوقات أربعة معادن ونبات وحيوان
وإنسان — وقد أخذ عنهم الشيعة آرائهم فى العدد
وينسبون علم العدد لعلى بن أبى طالب وكذلك أيضا تأثر
الصوفية بهذه الرمزية العددية — وقد رمزوا لله بالواحد
وللعقل باثنين وللنفس بثلاثة لأنها ثلاثة أنواع نبسائية
وحيوانية وعاقلة والهبولى بأربعة وقد تابعوا بطليموس
فى تفسيرهم للعالم اذ تصوروا ان الأرض هى مركز الكون
تحيط بها سبعة كواكب سيارة هى :

القمر Moon المريخ — Mercury الزهرة Venus
الشمس Sun Mars المشترى Jupiter وزحل Saturn
ثم سماء الكواكب الثابتة ثم الفلك المحيط ،

وكلها لها أفلاك متداخلة مثل أوراق ثمرة
البصل (٩) .

وقد امتلأت رسائل اخوان الصفا بالرموز والمصطلحات
لتفسير القرآن تفسيراً باطنياً ففي الرسالة الرابعة (١٠٦
و ١٧) يفسرون الكرسي بسماء الثوابت والعرش بالفلك
المحيط .

كذلك بحثوا في النفس وأحوالها وعنوا بطهراتها
ويجعلون محور فلسفتهم العرفان والصعود الى سماء
الكائنات الروحانية ويذعبون الى أن مصادر معرفتهم أربعة
هي الكتب الرياضية والعلمية للسابقين عليهم ،
وثانيها الكتب المنزلة والشرائع السماوية وثالثها عالم المثل
الأفلاطونية العقلية ورابعها الإلهام الموحى به من الملائكة .

وتشتمل رسائلهم على أيديولوجية سياسية تفسر على
أنها باطنية شيعية وتستهدف إقامة دولة العدل والحق ،
وهم يتسترون وراء التصوف من أجل إقامة دولتهم التي
سموها بالمدينة الفاضلة الروحانية والإطاحة بالدولة
العباسية .

ولعل في رسالتهم الخاصة بمحاكمة الحيوان للإنسان
وما تصوره من ظلم الإنسان للحيوان مما يفصح عن

ايدولوجيتهم المناهضة لحكم الدولة العباسية وتسسلط العرب ، وتتلخص المحاكمة فى أن جماعة الحيوان لجأت ملك الجن بيوراسب ولقبه شاه مزوان تشكوا له الانسان ، وقد تفاخر الانسان بها أوتى من الوحي والنبوات والكتب المنزلة فقال زعيم الطيران هذه الكتب انما أنزلت لفساد بنى الانسان — ورد الانسان بأن السباع والوحوش قساه فرد السبع قائلا بأنه تعلم ذلك من البشر ، ورد البيغاء بأن بعض الطيور والحشرات أعلم وأحذق من البشر كما أن البشر اختلفوا فى مذاهبهم الدينية فمنهم الموحد والثنوى والبرهمى ، وفى أهل الاسلام الخارجى والرافضى والقدرى والأشعرى والشيعى .

وتنتهى المحاكمة الى أن الاختلاف لا يرجع الى اختلاف الأديان بل لأن الأديان كلها مسالك الى مطلب واحد ، فإى الجهات توجهنا فثم وجه الله ، انما الاختلاف يرجع الى الصراع على الملك ومن أجل هذه العلة يقتل أهل الديانات بعضهم بعضا طلبا للرئاسة والملك — وتنتهى الرسالة الى أن يأمر ملك الجن أن تكون جميع أنواع الحيوان تحت إمرة الانسان لما له من قدرة على التحقق بالعلوم والمعرفة تلك العلوم التى أوردوها فى احدى وخمسين رسالة .

وقد شاع الالتجاء الى القصص الرمزية خاصة عند مفكرى الشيعة والصوفية الذين تخفوا وراء الرمز طلبا للتقية .

فمن الشعراء يذكر فريد الدين العطار المتوفى عام ١٢٩٨ م خاصة فى مؤلفه منطق الطير ، وكان موضوعه يدور حول رحلة الطير بزعامة الهدد لاجتياز الوديان السبعة للوصول الى طائر السيمرغ بقمة جبل قاف وفنائه محترقا عند بلوغه .

والقصة ترمز لأهل العرفان وجهادهم من أجل الفناء فى الذات الالهية بعد اجتياز الوديان السبعة وهى المقامات السبع للمعرفة وخلاصتها مقامات الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة والفناء .

ولابن سينا قصصه الرمزية خاصة فى رسالة حى بن يقظان والرسالة النيروزية ورسالة الطير وقد ترجمها السهرودى الى اللغة الفارسية وله فى هذا الاتجاه قصص وحكايا كثيرة من أمثلتها الغربة الغريبة وأصوات أجنحة جبرائيل وحى بن القطان .

أما أشهر من عبر عن اتجاهاته الصوفية المختلطة بالفنوصية فهو محى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ خاصة فى تعبيره عن وحدة الوجود والتأويل المجازى للقرآن فصار فى ذلك على نحو ما نهبت الفلسفة الرواقية والافلاطونية الجديدة والتأويل المجازى عند فيلون السكندرى .

يقول فيكلسون فى وصف أسلوب ابن عربى فى مؤلفه
الفصوص انه يأخذ نصا من القرآن أو الحديث ويؤوله على
طريقة فيلون اليهودى بلغة مجازية غامضة فهو مثلا يسرد
قصص الانبياء كما وردت فى القرآن ولكنه يجعل من كل
قصة مسرحا لوصف مظهر من مظاهر علاقة الله
بالانسان (١٠) .

فأدم مثلا هو الموجود الذى خلقه الله على صورته
وأيوب هو الانسان الذى ابتلاه ربه وداوود وسليمان يمثلان
خلافة الظاهر وخلافة الباطن وموسى هو رمز للروح الالهى
والخضر رمز للأولياء فكل نبي فى كل قص من القصص
السبع عشرة يرمز لصفة الهية — ذلك لأن الذات الالهية
عنده واحدة فى جوهرها متكررة فى صفاتها ، اذا نظرت
اليها فى ذاتها قلت الحق واذا نظرت اليها من حيث صفاتها
أى أسمائها وظهورها فى الاعيان قلت الخلق .

وهو يلجأ الى التشبيهات المجازية مثل التجلى ، يقول
ابن عربى ما وصفنا بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف
والانسان هو أكمل مجالى الحق لانه الكون الجامع لجميع
حقائق الوجود — اما خلق العالم عند ابن عربى فليس
سوى تجلى الحق فى صور الوجود .

أما الجنة والنار فهى أسماء النعيم والقرب من الله
أو الابتعاد عنه .

(١٠) ابن عربى نصوص الحكم — مقدمة ونشرة ابو العلا ميني .

وجاءت نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود تفصح عن
مؤثرات عديدة مستمدة من تراث العقائد الدينية والفلسفات
اليونانية القديمة وتختلف عما ذهب اليه البسطامى والحلاج
الذين ذهبوا الى القول بالفناء فى الذات !الالهية ولم يقولوا
مثله بوحدة الوجود بل وحدة شهود كما يرى مفسسرو
التصوف الاسلامى .

تراث الأوائل واتجاه ابن سينا المشرقي

إذا انتقلنا الى البحث في اتجاهات ابن سينا الفلسفية فإننا نلتقى بعناصر يونانية عقلانية تظهر في تأثره بالمنطق المشائي وبمصطلحات أرسطية في الطبيعيات وما بعد الطبيعة لكنه اتجاه كثيرًا ما يخالف أرسطو فهو يبدأ بما بعد الطبيعة ثم يتحدث في الطبيعة ويثبت وجود الله بالبرهان الوجودي وليس بالبرهان الكوني ، ولا يعد تابعًا يسير على خطى أرسطية خالصة تجعله مثاليًا على نحو ما كان سابقاه الكندي والفارابي ولم يرض ابن سينا أن يكون شارحًا ولا مترجمًا لأرسطو ففى عصره « القرن

العاشر الميلادي « لم يعد للترجمة عند اليونان نفس الحظ الذي كان لها في القرنين الثامن والتاسع بل شاهد عصره احياءا للثقافة الفارسية وبزوغ نجم كثير من المفكرين الفرس الأمر الذي كان له اثره الكبير في فكره .

واذا كان ابن سينا قد تابع الفارابي في نظرية الفيض والقول بالعقول العشرة وان العقل الفعال هو المتصرف في عالم الكون والفساد الا أنه سار في اتجاه معارضته للمثنائية خاصة في كتاباته المتأخرة التي أفصح فيها عن اتجاهه الى فلسفة مشرقية لايراعى فيها الشركاء في الصناعة بل تشتمل على الحق الذي لا مبهمة فيه . ومن خصائص هذه الفلسفة انها وقف على الخاصة الذين يقومون منا مقام انفسنا دون العامة الذين أخذوا المثنائية على علاتها .

والأرجح أنه قد استقى مصادره في هذا الاتجاه من مدرسة جنديشابور ومن ثقافته القومية الفارسية ، فذهب في كتاب الانصاف وهو كتاب مفقود لكن ورد فيه قوله بالتعارض بين المشرقيين والمغربيين ، وكان مقصده بالمغربيين اتباع مدرسة بغداد التي سسارت على خطى أرسطو وشراحه ومترجميه المسيحيين وعلى رأسهم أبو بشر متى بن يونس القنائي ، ومنهم أيضا ابن بطلان الطبيب البغدادي الذي أنكر القول باستمرار حياة النفس بعد انفصالها عن البدن تابعا في هذا أرسطو وهو الأمر الذي

دعا ابن سينا لمعارضته حين أئرد للنفس مكانا هاما في
عالم الفيوضات الروحانية .

وقد سار ابن سينا في اتجاه روحى في ميله الى
الافلاطونية عند حديثه عن النفس اذ رأى انها تنتمى الى
عالم الصور الذى هو عالم العقل الفعال ورأى انها حين
تتصل بالبدن فانما يكون ذلك لفترة محدودة فحسب ، بل
هو يؤكد فضلا عن ذلك ما يؤكد الصوفية من روحانية
النفس ونزوعها الدائم الى الاتصال بالعالم العلوى فيقول
في كتاب النجاة :

« ان كمال النفس الناطقة ان تصير عالما عقليا مرتسبا
فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض
في الكل وتستمر كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود
كله فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله » (١) .

وقد أمعن ابن سينا في الحديث عن رحلة النفس في
عالم الروح متخلصة من البدن شأن معاصره الصوفى ابن
سعيد بن أبى الخير .

ولم يكن ابن سينا بعيدا عن تلك المؤثرات الفكرية
الايديولوجية السائدة في المراكز التى احتضنت عقائد

(١) ابن سينا - النجاة .

الفرس والحرانيين الممتزجة بالافلاطونية وهى التى سرت الى مذاهب الشيعة الاسماعيلية ، ويمكن أن نرجع فى هذا الى شهادة بعض المؤرخين ، فمما يرويه البيهقى ان ابن سينا قد تعلم فى بغداد وقرأ منطق أرسطو على معلم هو عبد الله الناطلى كما يذكر أيضا ان ابن سينا قرأ فى حدائته رسائل اخوان الصفا ، أما التأثير الآخر على فلسفته فيرجع الى الدعاية الاسماعيلية التى وصلته عن طريق والده .

وقد تحدث ابن سينا عن تاريخ تطوره العقلى وله فى ذلك رسالة الكيا AL Kiya تمثل فكره المتأخر وموقفه من السابقين عليه وفى هذه الرسالة يقسم ابن سينا المفكرين الى مشرقيين ومغربيين ويذكر نقد المشركيين للمغربيين فى كتاب الانصاف .

ومما يلقي أضواء على معاصرى ابن سينا ما جاء فى كتابه الاشارات والتنبيهات (٢) عن متعلمى كتب اليونانيين والعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين ان الله لم يهد إلا اياهم .

ويلقى ابن سينا بعض الأضواء على هؤلاء الذين يهاجمهم وذلك فى رسالته الى الكيا (٣) وفى هذه الرسالة

(٢) انظر الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف القاهرة ج ٢ ص ١٦٨ طبع ١٩٧٠ .
(٣) انظر عبد الرحمن بدوى - أرسطو عند العرب ص ١٢٢ .

بن البله النصارى من اهل مدينة السلام ومن
ترددتهم فى فهم أمور النفس والعقل كما يشير
الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما فى هذا الكتاب
فى ذلك هو التباس مذهب صاحب المنطق عليهم
س وخلودها .

لما تعرض فى نفس الرسالة الى كتاب الانصاف
اع منه فى بعض المعارك قال :

ى كنت صنف كتابا سميته كتاب الانصاف وقسمت
بها قسمين مغربيين ومشرقيين وجعلت المشرقيين
ن المغربيين حتى اذا حق اللدد تقدمت بالانصاف
ا. الكتاب يشتمل على قرب ثمانية وعشرين ألف
أوضحت شرح المواضع المشككة فى النصوص الى
ولوجيا على ما فى أوولوجيا من المطعن .

مت عن سهو المفسرين . . فكان ذلك الكتاب
لى تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم .

أضح ان ابن سينا بعد ان ألف كتاب الشفاء
، ذلك المشائين ضمن بعد ذلك فلسفته المشرقية
، المفقود الحكمة المشرقية وكتاب الانصاف وكتاب
ت والتقنيهاات ورسائله الرمزية ورسائل ابن سينا
بن اتجابه الروحاني المشرقى المتأثر بالافلاطونية

والعرفان الغنوصى السائد فى تراث الفرس وصابئة
وتراثهم الهرمسي يذكر أبو الفتوح السرديقى (١) فى :
لصابئة حران تأثيرهم الكبير فى فكر اخوان الصفا
أبو على الحسين بن سينا فيقول :

كتاب هرمس قال انه تضمن محاورات بينه
تلميذه طاطى وانه على غير نظام وانه كان موجودا
عنده فى ترجمة سريانية ، ولا يبعد ان ابن سينا أخذ
ما قاله فى رسالته المسماة بالحى بن يقظان ومعلو
الحى بن يقظان رمز للعقل الفعال .

وقد شخصه ابن سينا فى هيئة شيخ مهيب المنظر
للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة والكون وهو يعي
وجد فى رسالة « بوماندريس » الموجودة بالسكة
الهرمسية ومعناه الراعى وهو اسم للعقل الالهى مشد
بصورة شيخ مهيب المنظر كثير الابهة (٤) .

ومن أهم رسائل ابن سينا الرسالة الفيروزية ورو
العشق ورسالة الطير ورسالة فى ماهية الصلاة ورو
حى بن يقظان التى تكاد تكون نسخة عربية لرسالة
بوماندريس أو الراعى، وخلصتها ان جماعة خرجت للا

(٤) محاضرات - سائلانا مصورة .

مقابلوا شيخا حسن الهيئة ، وكان الشيخ الوقور حي بن يقظان .

وفى تفسير البعض (هـ) أن حي يرمز للعقل أما الرفاق فهم الشهوات والفرائز الانسانية .

وكان الصراع والجدل قائما بين الرفاق رمز صراع الفرائز والشهوات مع العقل ، ويصف حي جماعة الرفاق فيقول :

« ان الذى على يمينك أهوج والذى على يسارك شبق لا يملأ بطنه الا التراب ، فيرمز للذى على اليمين بالقوة الغضبية والذى على اليسار بالقوة الشهوانية وهو تشبيهه يذكرنا بتشبيهه أفلاطون للنفس وقواها الثلاث العاقلة والغضبية والشهوانية .

ثم يقول ان هذه القوى ملتصقة بالانسان التضايقا كبيرا ولا يبرىء الانسان منها الا غربة تأخذه الى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله ويرمز بذلك الى أنه لا منجاة منها الا

(هـ) حي بن يقظان لابن سينا وابن الحقي السهروردى — تحقيق وتعليق احمد امين — دار المعارف مصر سنة ١٩٥٢ سلسلة ذخائر العرب رقم ٨ .

مفسارة البدن وانه لابد لمن اراد الخلاص من المجاهد
والتغلب على شهواته .

ثم يذكر لمن اراد السياحة ، أن حدود الأرض ثلاثة
حد ! المشرق وحد المغرب وحد الخافقين .

أما حد المشرق فهو يرمز لعالم الروح أو عالم الصور،
وحد المغرب فيرمز لعالم الهيولى أما الخافقين فيرمز للعالم
المحسوس الدنيوى .

ويقول ان تخطى الأسوار لا يتأتى للبشر الا بالاغتسال
فى عين فوارة اذا هوى اليها السائح تطهر ، ويعنى بهذا
العين الفوارة المعرفة والتطهير .

ويقول ان هناك اقاليم لكل أمة صغقا محدودا ، وكل
فلك مسكون بسكان يناسبون طبيعة اقليمهم ، بمعنى ان
الافلاك السماوية وعقولها هى التى تكون هذه الاقاليم ، ثم
هناك اقليم للنوع البشرى وهو تشسبيه يرجع لنظريات
صائبة حران فى وجود ملائكة للأفلاك .

ويصف قوما من أهل الأرض بأنهم أمة بررة وهؤلاء هم
المطهرون الذين توصلت عقولهم الى معرفة العلة الاولى
وتطهروا بهذه المعرفة .

وواضح ان الرسالة قد مزجت فلسفة روحانية
أفلاطونية بالعقائد الدينية المنتشرة في بيئة المثقفين في
عصره .

وفي رسالته العشق يصور ابن سينا المراحل التي
تمر بها النفس في تشوقها الى الملأ الأعلى والخير الأقصى
ويرى ان جميع الموجودات بما فيها النفس العاقلة غايتها
تعشق الخير عشقا غريزيا غايته الاتصال وذلك بقبول
التجلى على أكمل ما في الامكان .

ونظرية ابن سينا في العشق تجعله يقترب من الصوفية
القائلين في عصره بوحدة الوجود .

ذلك ان ابن سينا يرى ان الفيض هو نوع من التجلى
فتجلى الله يكون عن طريق الفيض الذي يتحقق به المتجلى
له .

ويقابل هذا التيار الصادر من المبدأ الأول الى الكائنات
تيار مضاد متجه من الأدنى الى الأعلى هو تيار العشق .

وينظر ابن سينا الى العبادة نظرة مختلفة عن النظرة
السائدة في الشريعة غيراها في أعمال النفس والعقل أكثر
منها في أداء الطقوس الدينية .

يقول ان الصلاة عمل من أعمال النفس الناطقة وحدها
فان جوهر النفس الناطقة هو العلم والادراك .

ويلزم عن العلم بصفات الله وأفعاله وآثاره التذكر
والتضرع والتعبد .

فان الانسان اذا عرف ربه بفكره وأدرك عينه بعقله
فى علمه وأبصر لطفه بذهنه فى نطقه يتأمل حقيقة الخلق
فيرى تمام الحق (٦) .

وأساس الصلاة عنده هى التفكير والتعقل والادراك
وكلها من أعمال النفس الناطقة التى تتوق بفطرتها الى
التشبه بالعقول المفارقة .

اما العبادة التى تجرى على الجوارح فهى العبادة
الظاهرة وهى عبادة البدن وعبادة العوام المكلف بها من
قبل الشرع .

ولما كانت هذه العبادة الظاهرة رياضة بدنية فهى حنين
واشتياق من الجسم الانسانى الى فلك القمر المتصرف
بعقله الفعال فى عالمنا هذا عالم الكون والفساد ، فالى
هذا العقل يتضرع المصلى بالصلاة الظاهرة ليفيض عليه

(٦) ابن سينا - رسالته فى ماهية الصلاة من ٢٣ طبعة ليدن .

بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويخلصه من آلام بدنه
ويوصله الى منتهى امله .

اما الصلاة الباطنة فيتوجه بها المصلى الى الواحد
الحق رب العقل الفعال فان الفيض القدسى ينزل من سماء
القضاء الى خير النفس الناطقة .

وهذه الصلاة هي تشبه بالملأ الاعلى وبالملائكة ليس
لهم قول ولا لفظ بل لهم المنطق وهو ادراك وتفهم بلا قول .

اما الصلاة ذات الأقوال والأفعال فهي صلاة الغافلين
كلفوا بها خمس مرات كل يوم ليذكروا واجبهم نحو ربهم .

فالصلاة الباطنة عند ابن سينا مناجاة ومشاهدة عقلية
عن طريق اتصال النفس العاقلة بالعالم المعقول وهي
مختلفة عن مناجاة الصوفية التي يرى فيها الصوفى الله
فى قلبه .

والنفس التي بلغت الصفاء عن طريق التأمل والنظر
العقلى تصير عالما عقليا صغيرا فى محاذاة العالم العقلى
الكبير وتكون بمثابة مرآة لهذا العالم ينعكس عليها فتبلغ
درجة الاشراف والسعادة القصوى .

والنفس التي بلغت من الصفاء عن طريق النظر العقلى
والتأمل المتجرد من البدن تصير فى مرتبة محاذاة العالم

العقلى ، يترتب على هذه الدرجة الاثراق والسنعة
القصى وفى الاثراق تتكشف الأمور الالهية .

وقد خاض العلماء والباحثون فى مشكلة هذا الجانب
الصوفى من جوانب فلسفة ابن سينا (٧) وأجمع معظم
الباحثين على أن لابن سينا نوعا خاصا من الفلسفة سماها
الحكمة المشرقية وأنها يغلب عليها الطابع الصوفى أو
تعليم الحكمة الباطنية .

يقول د . أبو العلا عفيفى ولما كان لابن سينا كتاب
بحمل اسم الحكمة المشرقية باعترافه هو واعتراف ابن طفيل
فى رسالة حى بن يقظان احتدم الجدل فى أمر هذا الكتاب
هل ضاع أصوله ؟ وهل هو الكراريسى التى أطلع عليها
السهروردى وقال أنها على الرغم من نسبتها الى المشرقيين
لا تختلف اختلافا كبيرا عن الفلسفة المثائية العادية ؟؟ .

ثم مامنى وصف هذا الكتاب بالمشرقية ؟ أهو نسبة
الى المشرق أم الى الاثراق ؟ وتعقدت المشكلة التى حاول
الاستاذ نالينو حلها بعد أن ألم بكثير من أطرافها (٨) .

(٧) د . أبو العلا عفيفى - الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا
— بحث ضمن الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المنعقد ببغداد —
القاهرة ١٩٥٢ — من ص ٣٩٣ الى ص ٤٤٩ .
(٨) نقل المقال الخاص بالاستاذ نالينو الى العربية الدكتور
عبد الرحمن بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية تحت
عنوان محاولة ايجاد فلسفة شرقية .

ولما كانت النتائج التى وصل اليها ليست حاسمة لذلك
ينيل الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقاله المذكور سالفا الى
القول بأن للحكمة المشرقية عند ابن سينا معنى يتحقق فى
كتابه المعنون بهذا الاسم « الحكمة المشرقية » وفيما أورده
فى كتاب الانصاف كما يتحقق فى طائفة من الرسائل القصيرة
ذات الطابع الخاص رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان
وأبسال ورسالة الطير ورسالة العشق بل وفى بعض ما
ورد فى كتبه المطولة مثل كتاب الاشارات أى كل ما كتبه ابن
سينا حرا طليقا من قيود الفلسفة المشائية وقربه من
الفلسفة الاشراقية التى ظهرت فى صورتها الكاملة فى
المدرسة الاشراقية فيما بعد لا يعنى المؤلف بذلك ان الحكمة
المشرقية عند ابن سينا هى بعينها الحكمة الاشراقية عند
السهروردى لأن كلمة المشرقية عند ابن سينا معناها شرقية
نسبة الى الشرق وليس لها أى دلالة على الاشراق أو
الشروق أو أى معنى متصل بالنور كما يدعى كوربان ولكن
حكمة ابن سينا كانت خطوة جريئة للتحرر من قيود المشائية
مهدت الطريق للسهروردى فى فلسفته الاشراقية على
الرغم من النقد الذى وجهه السهروردى لابن سينا وسخريته
من فلسفته المشرقية على الرغم من دينه له فى هذا .

لقد كان هم الفيلسوفين اذن معارضة المشائية وادخال
عناصر جديدة على الأرسطية الممتزجة بالافلاطونية الحديثة

ولكنهما اختلفا فى نوع هذه العناصر الجديدة فابن سينا ادخل الى الفلسفة الارسطية عناصر من الغنوصية والهرمسية والسهروردي اضاف الى كل هذا عناصر من الحكمة الايرانية القديمة التى اعطى لها المكان الاول فى مذهبه وكلاهما تأثر بذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذى عرف بالفلسفة الهرمسية وانتشر بخران ثم ببغداد بعد أن نزع من الاسكندرية موطنه الاصلى (٩) .

وخلاصة القول ان هناك فارقا بين الصوفى ذى التجربة الصوفية وبين الفيلسوف ذى المذهب الصوفى وابن سينا لم يكن من الصوفية ذوى التجارب بقدر ما كان فيلسوفا ذا مذهب فى التصوف وهو يخضع لتصوف الفلسفة التى ذهبت فى النفس الى أعلى درجات الروحانية والمثالية ونزوعها الدائم للتخلص من المادة والبدن — ونظريته فى العشق هى أيضا حلقة اتصال بين ميتافيزيقاه وتصوفه — فالخير المطلق هو الموجود الأعلى الذى هو غاية جميع الكائنات وحكمة ابن سينا المشرقية لا تقتصر على كتاب الحكمة المشرقية بل هى شساعة فى كثير من كتاباته —

(٩) انظر د ابو العلا عفيفى .

The Influence of Hermetic Literature on Muslim Thought.

Bulletin of the school of Oriental Studies Vol. XII 1950.

والظاهر هو ان ابن سينا لم يقتصر على مزج فلسفة
أرسطو بالافلاطونية الحديثة فحسب بل كتب تحت تأثير
عميق لمصدرين آخرين هامين في الفنوصية والهرمسية
وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة وانتهى الى فلسفة
قضايا الدين في الالهية والنبوة والنفس .

واضح مما سبق ذكره عن اتجاهات ابن سينا الروحانية
انه ثمرة لعصره - فعصر ابن سينا او القرن العاشر
الميلادي يتميز بسمات تختلف كل الاختلاف عن عصر الكندي
والفارابي - ذلك لأن القرن العاشر الميلادي شاهد نهضة
فكرية ذات صبغة فارسية تختلف عن ثقافة العصر الذهبي
للترجمة ، وعلى الرغم من تلك النهضة الفكرية كانت عوامل
الضعف والوهن قد سررت الى السلطة المركزية وبدأ قيام
دويلات في المناطق التي لم تكن تامة الخضوع للخلافة
العباسية ، ومن أهم ما ساد الساحة الفكرية ان الفرس
الذين شاهدوا هزيمة كبيرة لتراثهم القومي بدأوا فترة احياء
لهذا التراث وظهرت هذه النهضة خاصة في حاشية دولة
السمانيين في بخارى الذين امتدت حدود دولتهم حتى بغداد،
ومن هذه الدويلات أيضا دولة البويهيين وقد سقطت بغداد
في ايديهم خاصة مع علاء الدولة .

وظلت بغداد رغم كل ذلك مركزا للثقافة الاسلامية في
القرن العاشر ولكن الحماس للعلم والفلسفة اليونانية كان
قد بدأ في الذبول وانتهى عصر الترجمة الكبار .

على أى الأحوال فإن النشاط الفكرى أخذ يتجه نحو الشرق فى اتجاه فارس — وعلى الرغم من أن العربية ظلت اللغة الرسمية إلا أن ظهور اللغات القومية Vernacular ومن أهمها اللغة الفارسية بدأ ينتشر وهى ظاهرة تشبه ما حدث للغة اللاتينية فى أوروبا عند نشأة اللغات الأوروبية كالفرنسية والإيطالية — وتحمس الفرس للفتهم وتاريخهم القديم السابق على الإسلام فأعادوا الاحتفال وأقاموا المهرجانات الخاصة بهم وظهر بينهم شُعراء من أهمهم شعراء الملاحم وعلى رأسهم الفردوسى ١٠٢٠ م الذى استغرق تأليفه للشاهندامة أو كتاب الملوك ثلاثين عاماً على حد قول المتخصصين .

الترات الأفلاطونى عند شهاب الدين السهروردى (١)

يمثل شهاب الدين السهروردى المعروف بشيخ الاشراق
قمة الفلسفة المشرقية التى بدأها ابن سينا فقد ولد شهاب
الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك . . السهروردى
بـسهرورد عام ٥٤٩ هـ — ١١٥٥ م ومات مقتولا عام
٥٨٧ هـ — ١١٩١ م وقيل المقتول غير إن أتباعه لقبوه
بالشهيد ولقبه أتباعه ومنهم مولا صدرا — أو صدر الدين
الشيرازى باسم شيخ الاشراق .

(١) الكتاب الفكرى لشيخ الاشراق — الهيئة المصرية العامة
للكتاب — القاهرة ١٩٧٤ .

وقد عاش السهروردي بعد ابن سينا بحوالى مائة وعشرين عاما أى فى القرن السادس الهجرى أو الثانى عشر الميلادى — وفى هذا العصر لم تعد الفلسفة فيه تتجه الى أرسطو — بل كانت الأنظار فيه تتجه الى المشرق حيث دولة الفرس وكانت حملة الغزالى الضارية على الفلسفة قد قوضت الاتجاه المشائى الارسطى ولكن الحياة الفكرية كانت قد انتقلت بالساحة من بغداد الى الدويلات الشرقية فشهد هذا القرن الثانى عشر اضطرابات سياسية كان أهمها هجمات المغول والصليبيين وازدادت شوكة الحركات الشيعية الباطنية وفى هذا العصر أيضا ازدهرت الاتجاهات الصوفية مع شعراء الفرس العظام أمثال سنائى وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومى واستولى البويهيون الشيعة على حكم خراسان وفارس وان ظلت بغداد عاصمة الخلافة السنية .

وفى هذه الساحة الفكرية قدم السهروردي حكمته الاشرافية التى تحمل الى تصوفه الاسلامى مؤثرات عديدة مستمدة من تراث الفرس القدماء وآراء مستمدة من تراث افلاطون المختلط بالفيثاغورية والهرمسية والافلاطونية الجديدة ومن جهة ثالثة ينطوى على آثار مذهبية ترجع للشيعة الاسماعيلية وتدور حول فكرة الامام المعصوم .

ولكن نتتبع هذه المؤثرات القديمة فى فكر السهروردى
لابد من تعريف معنى الاشراق عنده ونظرياته فى الوجود
ونظريته فى المعرفة أو الكشف والاشراق .

. ويعترف شيخ الاشراق بعلاقته الوثيقة بالحكمة
المشرقية لابن سينا — فكلاهما يصدر عن الغنوص
الابستماعلى ويعترف بدينه الكبير للفرس ، يقول فى
رسائل التصوف :

« وكان الفرس أمة يهتدون بالحق وبه كانوا يعدلون
حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس وقد أحببنا حكمتهم
النورية الشريفة التى يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله
فى الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما سبقت الى
مثله (٢) .

وكذلك يشهد ملا صادرا فى كتاب الاسفار الاربعة
فيصفه بقوله : شيخ اتباع المشرقيين المحي رسوم حكماء
الفرس فى قواعد النور والظلمة .

ولاشك ان محاولات التقريب بين فكر أفلاطون والفكر
الشرقى القديم قد تمت فى العصر الهلنستى وكثيرا ما

(٢) مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى — مجموعة
دوم نشره كويبان باريسى طهران سنة ١٩٥٢ — مجموعة الحكمة الالهية
الجزء الاول — استنبول سنة ١٩٤٥ تصحيح كويبان .

أرجع الشراح الفلسفة الفيثاغورية الى أصول شرقية
عند الفرس والمصريين لأنه كان يقول بمبدأين يحكمان
العالم مبدأ الروح ومبدأ المادة وان بينهما الاله الصانع
فهو الواسطة التى تتعامل بين الله والعالم ومفسر طبيعة
الانسان بوجود ثنائية ترجع الى وجود نفس صالحة و
نفس لوامة ونفس امارة بالسوء ويتم الخلاص للانسان
بالعرفان الغنوصى وبه تتحرر النفس من الجسد ومن
النفس الامارة بالسوء .

كذلك عظم السهروردي فلسفة انبادوقليس لقوله
بمبدأين يحكمان العالم هما الحب والكراهية .

وينطوى فكر السهروردي على اتجاهات الشيعة
الاسماعيلية التى تدور حول فكرة الامام المعصوم — فالامام
على صلة روحية بالله شبيهة بصلة الانبياء وهو سر أودعه
الله فى على وأبنائه وهم يختلفون فى فكرهم عن أهل
السنة اذ يقولون باستمرار الوحي بعد خاتم الانبياء
ويسبغون على الامام صفات تتجاوز صفات البشر ويرون
ان الامامة ازلية أبدية .

ولما كان الحكام من أهل السنة يخشون حركات
الشيعة الباطنية — فقد أثار السهروردي غضبهم خاصة
لأن الفقهاء سألوه ان كان محمدا هو خاتم الانبياء وهل
الله قادر على أن يخلق نبيا بعده ، فأجاب السهروردي

بأنه قادر على ذلك فبالوا كافر واتهموه بالزندقة وانتهى
الأمر بقتله .

ويقال انه ذهب الى القول بأن أبناء على هم صور
للتجلى الالهى فكان مصيره مصير الحلاج من قبل — وله
شعر فى ذلك اذ يقول :

أبدا تحسن اليكم الأرواح
ووصالكم ريحانها الراح
بالسران باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباح (٣)

وقد حقق المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون أعمال
السهروردى وصنفها الى ثلاثة مجموعات :

مجموعة الشباب وتشمل الألواح العمادية وهياكل
النور ، الرسائل .

مجموعة مشائية تشمل التلوينات والمقاومات
والمطارحات .

(٣) محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب
الدين السهروردى — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٨ م .

: مجموعة أفلاطونية سينية تشمل حكمة الاشراق .

غير ان هذا التصنيف يتعرض لكثير من النقد كما يقول هنرى كوربان Corbin لأن السهروردي يقدم أرسطو على أنه فيلسوف اشراقي وينقد المشائية على لسانه حيث انه لم يتصور فيلسوفا الا وكان مثالها ولا مثالها الا وكان فيلسوفا .

على أي الأحوال فقد سار السهروردي على طريق ابن سينا المشرقي وان أنكر السهروردي على ابن سينا صيغة الاشراقى — وتابع نقاد المشائية ومال الى التيار الأفلاطونى الذى كان من أنصاره محمد بن زكريا الرازى وأبو البركات البغدادى وتطور فى حياته الفكرية فمر بمثل ما مر به أفلاطون من مرحلة عقلانية الى مرحلة صوفية تأخذ بالكشف والعرفان ولا ريب فكلاهما عاش فترة من فترات الانهيار الحضارى والتفكك والصراع السياسى الذى دفع بكليهما الى العزوف عن الحياة الواقعية .

معنى الاشراق :

يتفق المستشرقون على أن حكمة الاشراق هى الحكمة المؤسسة على اشراق النور الذى هو الكشف وهى حكمة المشاركة الذين هم اهل فارس لأن حكمتهم كانت كشفية ذوقية فنسبت الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية

وفيضانها على النفوس عند تجردها فكان اعتماد الفرس
في حكمتهم على الذوق والكشف وكذلك كان قدماء اليونان
ماعداء أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث
والبرهان .

يقول الجرجاني في التعريفات « الحكماء الاشراقيون
رئيسهم أفلاطون اما الحكماء المشائون رئيسهم أرسطو » ،
ويتفق وقول السهروردي : امام الحكمة رئيسنا أفلاطون
صاحب الأيد والنور .

فالصلة بين الاشراق والتصوف والشريعة الباطنية
واضحة عند السهروردي وله تقسيم للحكماء ، فالحكماء
في رأيه درجات ومراتب ، فهناك حكيم مثاله متوغل في
التأله وهو عديم البحث وهو كأكثر الانبياء والاولياء من
الصوفية مثل البسطامي والحلاج (٤) .

وحكيم بحاث عديم التأله وهو كالمشائين من اتباع
أرسطو كالفارابي وابن سينا .

وحكيم الهى متوغل في التأله والبحث ولم يصل الى
رتبته الا السهروردي نفسه ، وهذا له الرياسة في وقته
هو والقطب وهو الحكيم الذى هو أعلى من النبوة لأنه
يجمع الفلسفة والتجربة الروحانية .

(٤) ١ . كامل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع .

وقد اعتمد السهروردي على نص قرآني يقول :

((الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة الزجاج كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس)) .
سورة النور آية (٣٥)

فمن نور الله صدرت أنوار أخرى هي عماد الفلسفة الروحي والمادي .

أما الأنوار الصادرة عن نور الأنوار فهي نوعين رئيسيين :

الأنوار القاهرة الأعلى هي الأنوار الطولية وأنوار سفلى هي أرباب الأصنام .

وعالم الأنوار القاهرة هو عالم الجبروت وبه الملائكة المقربون وعلى رأسهم بهمن رئيس الملائكة ، والقائد الأعلى للأنوار ، ثم عالم الأنوار العرضية وهو عالم النفوس الناطقة وهو عالم الملكوت .

أما عالم البرزخ فهو العالم الأوسط بين عالم الجبروت وعالم الملكوت وبه عالم المثل المعلقة يتوسط عالم العقل

وعالم الطبيعة وقد أطلق هنري كوربان على هذا العالم
اسم عالم الخيال *Mundis imaginalis*

أما نظريته في الفيض فتتلخص في قوله انه يصدر
عن نور الأنوار ، أنوار طولية هي الأمهات أو القواهر
العليا ومن هذه الأنوار تصدر أنوار عرضية هي أرباب
الأنواع .

ولم يحدد السهروردي عدد العقول بعشرة كما ذهب
كثير من فلاسفة الاسلام متابعاً في ذلك أبا البركات
البغدادي الذي ذهب الى هذا الرأي مستنداً الى الآية
الكريمة :

**« قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل
أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً »**

سورة الكهف آية (١٠٩)

ويتضح ان عالم المثل المعلقة عند السهروردي هو
العالم المسمى بلغة الدين عالم البرزخ ، أما الفلاسفة
فيسمونه عالم المثل المعلقة عند المفسرين الاوربيين عالم
الخيال أي العالم المتوسط بين العالم العقلي والعالم
الحسي .

ويقول المفسرون انه واسطة العبد تعرج اليه الحواس
واليه تنزل المعاني ، وبه يصح ما ورد من اخبار معراج

النبي (صلى الله عليه وسلم) من رؤية الملائكة والأنبياء
ومشاهدة الأئمة المعصومين .

يفسر الدكتور عبد الرحمن بدوي نظرية المثل عند
السهروردي بالتفرقة بين نوعين من المثل مثل نورية وهي
أزلية ثابتة توجد في العالم المعقول وتقوم بذاتها
ولكل نوع من أنواع الموجودات على اختلافها من
نبات وحيوان وإنسان مثل هي أصحاب الأنواع وهي
أرباب الأصنام ومن طبقة العقول ، ولكن هناك مثل لا تقوم
بذاتها لأنها ظلال للحقائق النورية وهي للأشخاص
والاجسام وهي تحت عالم النفس وفوق عالم الحس وهي
المثل المعلقة والأشباح الخيالية (٥) .

ويتضح مما سبق كيف تأثرت فلسفة الإشراق بالفلسفة
الافلاطونية في هذه النظرية ، وخاصة ما انتهت إليه من
وجود عالم عقلي مفارق وما اتصف به من أزلية وخلود —
والذي يقوم على قمته مثال الخير الذي يصيب من ينظر
إليه بالانبهار كما تأثرت الفلسفة بماورد من حديث عن
طبيعة النفس وخلودها في الفلسفة الافلاطونية — .

والإشراق عند السهروردي هو كشف باطنى ، وهو
طريق المشاركة الفرس .

(٥) المثل العظية الافلاطونية : تقديم وتحقيق الدكتور عبد الرحمن
بدوي في القاهرة سنة ١٩٤٧ ، المقدمة ص ٢٢ و ص ٣٣ .

وطريق عرفه الاغريق أيضا ، باستثناء أرسطو — أنه
الاتجاه نحو مشرق النور أو مكان يعلو على عالم الحس
يسميه اللا مكان — أو اللا أين Nakoja Abad

وفى حكمة الاشراق يسرد السهروردي الأساطير
والرموز التي يشير بها الى حكمة قدماء الفرس واليونان
أمثال هرمس وأثيادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وينسب
للنبي (صلى الله عليه وسلم) قوله :

ان العلم سوف يكون معلقا على النجوم ولا يصل اليه
الا رجال من فارس (٦) .

وتظهر آراء السهروردي في المقالات والقصص
الرمزية التي ألفها باللغتين العربية والفارسية ومن أهمها
رساله صفيير سيمرغ ورسالة أصوات أجنحة جرائيل
باللغة الفارسية وله الفرية الفربية ورسالة حي بن يقظان
باللغة العربية . وقد ترجم رسالة الطير لابن سينا الى
اللغة الفارسية .

وتحفل هذه القصص والرسائل بالرموز التي يشير
بها الى العقول والملائكة والنفس واختلافها عن البدن وعن
العالم المحسوس الذي يشبهه بالظلمة وبالعدم .

(٦) الحديث في بحار الانوار لمجلى .

وقد نشر رسالة أصوات أجنحة جبرائيل هنرى كوربان وبول كراوس فى المجلة الآسيوية (٧) وترجمها الى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى وهى نص لرؤيا وقعت للكاتب ومن خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وزاء المكان علمه مبادئ حياة الصوفية الاشراقيين .

أما الشيخ الحكيم فليس شيئا آخر غير العقل الفعال كما يقول الدكتور بدوى ومن الرموز التى يستخدمها فيها قوله أن هذا الحكيم علمه علم الخياطة والمقصود هو تركيب الصورة فى الهيولى ويستخدم الآيات القرآنية والأبجدية الصوفية (علم الجفر) اذ يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة بها يفهم كل سورة من سور القرآن الكريم ويتحدث عن جناحى جبرائيل الجناح الايمن المضىء والجناح الأيسر المظلم ، ولأن جبرائيل هو روح القدس وهو آخر الأنوار الصادرة عن نور الله لأنه الملك الذى بعثه الله لينفخ فى آدم من روح الله — وأرسله الله من بعد الى مريم ، وجناحى جبرائيل إشارة للثنائية القائمة فى الكون الطبيعى .

وكما يكون الجدل فى الافلاطونية الجديدة معتمدا أساسا على الفيض من الأعلى الى الأسفل ، كذلك تكون

(٧) عدد يونيو — سبتمبر ١٩٣٥ ص ١ الى ٨٥ انظر الترجمة العربية د . عبد الرحمن بدوى شخصيات فى الاسلام ص ١٢٦ الى ١٥٦ .

الاشراقات عند السهروردي فهي تتم على هذا النحو ،
في حين يسمى السهروردي الارتقاء من الأسفل الى
الأعلى بالمشاهدات ، ويعرفها بأنها انعكاس النور في
النفس على نحو ما تنعكس الاضواء في المرايا ولا يتم
ذلك الا عندما تصفو النفوس وتتجرد من علاقتها بالمادة
أو بالاجسام .

ويظهر تأثير السهروردي بالصورة المتأخرة للانفلاطونية
الجديدة كما وردت في مبادئ الالهيات لبرقلس ويظهر
تأثره بها في قصصه الرمزي وفي كتابه حكمة الاشراق .

وقد نشر كوريان مؤلفات السهروردي في مجموعتين :

مجموعة الحكمة الالهية وتشمل التلويحات العرشية
والمقاومات والمشارع والمطارحات .

ومجموعة دوم وتشمل حكمة الاشراق ورسالته في
اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغريبة طهران ١٩٥٢ ، أما
كتاب هياكل النور فقد قام بتحقيقه الدكتور محمد علي
أبو ريان سنة ١٩٥٧ .

ومن أهم أتباع السهروردي شمس الدين الشهرزوري
وشارحه قطب الدين الشيرازي المتوفى سنة ٦٩٤ هـ أو
١٢٩٥ م .

وقد وضع صدر الدين الشيرازي المعروف باسم ملا
صادرا تفسيراته الخاصة لمذهب السهروردي .

ويعد محي الدين بن عربي من أشهر أتباع الفلسفة
الإشراقية في المغرب تلقى التشيع عن مدرسة المارئة
حيث عرفت فيها فلسفة أنبادوقليس والأفلاطونية الجديدة .

ويظهر هذا التأثير في كتابه الفتوحات حيث يروي في
بعض فصول هذا الكتاب عن سليمان بك أو سسميلان
الفارسي ويسمى أتباعه الاقطاب الذين يجمعون الحكمة
الالهية الى الخبرة الصوفية وهم الخاصة المتألهون على
حد وصف السهروردي .

المراجع

ابن التميم :

الفهرست

المكتبة التجارية - القاهرة .

ابن أبى أصيعة :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء

دار مكتبة الحياة - بيروت .

ابن خلدون :

المقدمة ، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ

والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر .

ابراهيم مذكور ابن سينا :

فى عيدہ الالفى ، الكتاب الذهبى لذكرى ابن سينا —
القاهرة ١٩٥٢ .

أبو العلا عفيفى :

الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا — بحث ضمن
الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المتوفى ببغداد
— القاهرة — جامعة الدول العربية سنة ١٩٥٢ م
ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد
الطبيعة لارسطو ص ٨٩ الى ١٣٧ من مجلة كلية
الآداب — القاهرة ١٩٣٩ .

له أيضا بالانجليزية تأثير الهرامسة فى الفكر
الاسلامى — بحث منشور بمجلة مدرسة الدراسات
الشرقية — لندن ١٩٥١ .

أرسطوطاليس :

كتاب النفس ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، وج قنوائى
طبعة عيسى البابى الحلبي سنة ١٩٤٩ .

أحمد فؤاد الأهوانى :

ايساغوص ثورفريوس الصبوري نقل أبى عثمان
الدمشقى — تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى — القاهرة
١٩٤٥ .

ابن سينا :

... الاشارات والتنبيهات - شرح نصير الدين الطوسي
- تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة
سنة ١٩٦٠ .

ابن سينا :

تسع رسائل في الحكمة والطبيعات .
الطبعة الاولى - القاهرة سنة ١٩٠٨ .

ابن سينا :

النجاة - طبعة محيى صبرى الكردى .
القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

ابن سينا :

حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والمهروردي
تحقيق أحمد أمين - سلسلة ذخائر العرب - دار
المعارف سنة ١٩٥٢ م .

ابن سينا :

رسالة في ماهية العشق - استانبول سنة ١٩٥٣
في ماهية الصلاة .

ابن رشد :

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال

ابن عربي :

فصوص الحكم والتعليقات عليه .

أبو العلا عفيفي .

الفارابي أبو نصر :

آراء أهل المدينة الفاضلة — الطبعة الثانية مكتبة
الحسين التجارية — مصر سنة ١٩٤٨ .

الفارابي أبو نصر :

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الهى
وأرسطوطاليس — طبعة مصر سنة ١٩٠٧ م .

الفارابي أبو نصر :

كتاب الحروف حقه وقدم له وعلق عليه محسن
مهدى — دار المشرق — بيروت لبنان سنة ١٩٨٦

الفارابي أبو نصر :

فلسفة أرسطوطاليس حقه وعلق عليه محسن
مهدى لجنة أحياء التراث الفلسفى العربى — دار
مجلة شعر — بيروت لبنان سنة ١٩٦١ م .

الفارابی أبو نصر :

مجموع رسائل الفارابی — طبعة مصر .

الفارابی أبو نصر :

احصاء العلوم .

ماجد فخري :

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نقله كما اليازجي

الجامعة الأمريكية — بيروت سنة ١٩٧٤ .

المسعودي :

التنبیه والاشراف ، دار التراث — بيروت .

المسعودي :

مروج الذهب .

الكندي :

رسائل الكندي الفلسفية — تحقيق محمد عبد الهادي

أبو بيبة .

دار الفكر العربي — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

الكندي :

رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى —

تحقيق أحمد فؤاد الأهواني .

الفـزالى :

تهافت الفلاسفة — تحقيق نسليمان دنيا — دار
المعارف — القاهرة سنة ١٩٦٦ .

اخوان الصفا وخلان الوفا :

رسائل اخوان الصفا أربعة أجزاء عنى بتصحيحها
خير الدين الزركلى .

المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة مصر ١٩٢٨ م .
طبعة بيروت — دار صادر ١٩٥٧ م .

آدم مسنر :

الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى نقله
الى العربية محمد عبد الهادى أبو ريده — دار
الكتاب العربى — بيروت ١٩٦٢ م .

اميرة حلمى مطر :

الفلسفة اليونانية — نشأتها وتطورها .
دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٨٨ .

اميرة حلمى مطر :

محاورات ونصوص لأفلاطون فايدروس وثياتينوس
دار المعارف — القاهرة ١٩٨٨ م .

أميرة حلمى مطر :

- دراسات فى الفلسفة اليونانية .
- دار الثقافة فى القاهرة سنة ١٩٨٠ م .

أوليرى — دى لاس :

- الفكر العربى ومركزه فى التاريخ — نقله الى العربية وعلق عليه اسماغيل البيطار .
- دار الكتاب اللبنانى — بيروت سنة ١٩٧٢ م .

أبو حيان التوحيدى :

- الامتناع والمؤانسة
- منشورات دار مكتبة الحياة — بيروت .

حاجى خليفة :

- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون .

جارديه وج قنوائى :

- فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ترجمة صبحى الصالح وفريد جبر .
- دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ .

ججيل صليبا :

من أفلاطون الى ابن سينا — محاضرات في الفلسفة
العربية — دار الاندلس الطبعة الرابعة — بيروت
سنة ١٩٦٦ م .

حبسور عبد النور :

اخوان الصفا — فلسفة الفكر العربي
دار المعارف سنة ١٩٦١ م .

زكى نجيب محمود :

المعقول واللا معقول في تراثنا الفكرى .
دار الشروق — القاهرة .

خليل الجر :

مقولات أرسطو في ترجمتها السريانية العربية —
بيروت سنة ١٩٤٨ م .

سـانتلانا :

محاضرات في تاريخ الفلسفة الاسلامية .
مخطوط مكتبة جامعة القاهرة .

فريدالدين العطار النيسابورى :

منطق الطير ترجمة د . بديع محمد جمعة — دار
الرائد العربي ١٩٧٥ .

عبد الرحمن بدوى :

أرسطو عند العرب — الطبعة الثانية — وكالة
المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٨ .

عبد الرحمن بدوى :

الافلاطونية المحدثة عند العرب .
وكالة المطبوعات — الكويت — سنة ١٩٧٧ .

عبد الرحمن بدوى :

أفلوطين عند العرب حقيقه وقدم له دار النهضة
القاهرة المصرية — سنة ١٩٦٦ .

عبد الرحمن بدوى :

أفلاطون فى الاسلام نصوص حقيقها وعلق عليها
دار الاندلس للطباعة والنشر — بيروت لبنان
الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٢ .

عبد الرحمن بدوى :

المثل العقلية الافلاطونية تقديم وتحقيق القاهرة سنة
١٩٤٧ .

عبد الرحمن بدوى :

التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية .
الطبعة الرابعة — دار العلم — بيروت لبنان سنة
١٩٨٠ .

عبد الرحمن بدوى :

شخصيات قلقة فى الاسلام .
طبعة ثالثة — وكالة المطبوعات الكويت .

عبد الرحمن بدوى :

... مختار الحكم ومحاسن الكلم لأبى الوفاء البشير ش
فائك — تحقيق عبد الرحمن بدوى المؤسسة العربية
العربية للدراسات والنشر — بيروت سنة ١٩٨٠ م .

على سامى النشار :

نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .
منشأة المعارف — الاسكندرية سنة ١٩٦٢ م .

على سامى النشار :

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين
للمنطق الارسطوطاليس — الاسكندرية سنة
١٩٤٧ م .

عمر فروخ :

اخوان الصفا — دار الكتاب العربى بيروت سسنة
١٩٨١ .

ج . قسوائى :

مؤلفات ابن سينا .
دار المعارف سنة ١٩٥٢ م .

قطب الدين الشيرزاي :

شرح حكمة الاشراق .

السهروردى ، شهاب الدين :

الكتاب التذكارى لشيخ الاشراق .
الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة سسنة
١٩٧٢ .

السهروردى ، شهاب الدين :

مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى

السهروردى ، شهاب الدين :

مجموعة الحكمة الالهية .

نشرة كوربان المجلد الاول — التلوينات اللوحية
استانبول مطبعة التفازف سنة ١٩٤٥ م .

السهروردي ، شهاب الدين :

مجموعة دوم ، المجموعة الثانية حكمة الاشراق —
رسالة في اعتقاد الحكماء المغربة الغربية بترجمة
ونشرة فارسية تحقيق ه . كوريان تهران ١٩٥٢ .

السهروردي ، شهاب الدين :

هياكل النور قدمه وحققه مع التعليقات د . محمد
على أبو ريان — الطبعة الاولى المكتبة التجارية
الكبرى مصر ١٩٥٧ .

الشهرستاني :

الملل والنحل طبعة ثانية تخريج محمد بن فتح الله
بدران مكتبة الانجلو سنة ١٩٥٦ م .

صدر الدين الشيرازي :

الاسفار الاربعة .

محمد عابد الجابري :

نحن والتراث — المركز الثقافي العربي — الدار
البيضاء — المغرب — طبعة ثانية ١٩٨٢ م .

محمد عابد الجابري :

تكوين العقل العربي .

دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

محمد على أبو ريان :

أصول الفلسفة الاشرائية عند شهاب الدين
السهروردي — دار النهضة العربية — بيروت سنة
١٩٧٨ م .

محمود قاسم :

في النفس والعقل لفلسفة الاغريق والاسلام —
القاهرة سنة ١٩٤٩ .

نجيب بلدي :

تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها — دار
المعارف سنة ١٩٦٢ م .

BIBLIOGRAPHY

Aristotle :

Metaphysica. ed.W.D. Ross.

Aristotle :

The Basis works of Aristotle ed. R. Mc. Keon
New York 12 ed 1941.

Aristotle :

Complete works edit by S.A. Smith and Sir
W.D. Ross.

Affifi :

A.E., The influence of Hermetic Literature

on Moslem Thought. Bull. School of Oriental and African Studies. London 1951 Vol. XIII Part 4. PP. 840 — 855.

Badawi, A., :

La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe. Paris, Vrin 1966.

Badawi, A., :

Quelques figures et Thèmes de la philosophie Islamique. Paris Maisonneuve 1979.

Corbin, H., :

Avicenne et le récit visionnaire. Berg international, 1979.

Avicenna and the visionary Recital. Transl. by Trask New York 1961.

Danielou :

Philon d'Alexandrie. Paris 1958.

Gardet :

La Pensée religieuse d'Avicenne Paris. 1951.

Festugière :

O.P. La révélation d'Hermès Trismégiste.
4 Vol. Gabalda. Paris 1944 — 1949.

Jouguet :

Trois études sur l'Hellénisme. Le Caire.
1944.

Kraus. P. :

Jabir Ibn Hayyan. 2, Vols. Imprimerie de
l'institut Français d'Archéologie Orientale.
Le Caire 1943.

Oleary :

De Lacy, How Greek Science Passed to the
Arabs.

Routledge and Kegan Paul London. 1948.

Platon :

Euvres Complètes. Paris Guillaume Budé
13 tomes 1941.

Peters F.E. :

Aristotle and the Arabs New York University Press. 1968.

Plotin :

Ennéades Textes et trad. E. Brehier. 7 Vols.
Paris Budé. 1924 — 1938.

Runciman, St., :

Le Manichéisme médiévale l'Hérésie dualiste
dans Le Chrétianisme.
Payot Paris 1949

Scott. :

Hermetica. Oxford 1924 — 1936.

Nasr, Seyyed Hossein :

An introduction to Islamic Cosmological
Doctrines. Thames and Hudson 1978.

Nasr, Seyyed Hossein :

Islamic Studies. Essays on Law and Society.
Librairie Liban Rida solh. Square Beirut.
1967.

Nasr, Seyyed Hossein :

Three Muslim Sages Cambridge Harvard
University Press 1964.

Nock A.D. :

Corpus Hermeticum. Texte établi par Nocker
traduit par J. Festugière. Paris Les belles
Lettres 1945.

Rics, Julien ;

Gnosticisme et monde Hellenistique. Publica-
tions de l'institut Orientale des Louvain 1982.

Walzer, R., :

Arabic Transmission of Greek Thought to
Medieval Europe. Manchester University
Press.

Walzer, R., :

Greek into Arabic Bruno cassirer. Oxford
1962.

الفهرس

٢	مقدمة
٧	نقل التراث اليونانى الى العالم العربى وأسبابه .
٢٩	رد الفعل وانكار الفلسفة
٣٥	الدفاع عن الفلسفة عند ابن رشد
	أهم قضايا الفلسفة الأرسطية فى العالم العربى
٤٣	الاسلامى
	نظرة العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض الالهى
٥٥	عند الفارابى وابن سينا
٦٥	الاتجاه الافلاطونى فى العالم الاسلامى
٧٣	دور الاسكندرية فى نقل التراث اليونانى
	الروايات العربية عند انتقال مدرسة الاسكندرية الى
٨١	العالم العربى
٨٩	عقائد الغنوصيين
٩٨	الهرامسة وعقائدهم
١١٥	تراث الاوائل واتجاه ابن سينا المشرقى
١٣١	التراث الافلاطونى عند شهاب الدين السهروردى
١٤٥	المراجع

رقم الايداع ١٩٩٥/١١١٢

الترقيم الدولى 5 — 4547 — 01 — ISBN 977

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

تدور هذه الدراسة حول موقف الفكر الإسلامى من
تراث اليونان فى العلم والفلسفة.

وأهم ما تهدف إليه هو بيان مدى قدرة الفكر
الإسلامى فى عصوره المختلفة على انتقاء أو رفض
ما فى تراث الآخرين من آراء وأفكار سادت الساحة
الفكرية على مدى عصور ازدهار حضارة الإسلام،
والبحث بعد ثمرة خبرة طويلة بفلسفة اليونان، وتراثها
الفكرى، ويقدم الإجابة على تساؤلات الدارس القومى
الذى لا يبغى الاغتراب فى ثقافة الآخر، بغير أن يحدد
صلة هذه الثقافة بثقافته القومية.

الكتاب القادم

إمارة الحيرة الجاهلية تاريخيا وحضاريا

د. عبد الفتاح عبد المحسن الشطى

To: www.al-mostafa.com